



El Una ventana abierta sobre el mundo Correo

Octubre 1969 (año XXII) - España : 18 pesetas - México : 3,00 pesos



GANDHI

peregrino de la no-violencia





Foto © Moravske Museum, Brno

TESOROS DEL ARTE MUNDIAL

Enigmática maravilla

Este ornamento de bronce, de raro refinamiento, fue descubierto en Brno (Checoslovaquia) y data del siglo II antes de J.C. Tiene 14 centímetros de alto por 12 de ancho y los arqueólogos no saben qué uso pudo dársele originalmente. Unos creen que sirvió para decorar un vaso de madera y otros que era la guarnición de un doble yugo. Sea como sea, no pierde su alada y equilibrada belleza desde ningún ángulo en que se lo observe (véase la foto de la derecha).



OCTUBRE 1969
AÑO XXII

**PUBLICADO AHORA
EN 13 EDICIONES**

Española	Norteamericana
Inglesa	Italiana
Francesa	Hindi
Rusa	Tamul
Alemana	Hebrea
Arabe	Persa
Japonesa	

Publicación mensual de la UNESCO
(Organización de las Naciones Unidas para
la Educación, la Ciencia y la Cultura).

Venta y distribución
Unesco, Place de Fontenoy, Paris-7^e.

Tarifa de suscripción anual: 12 francos.
Bianual: 22 francos.
Número suelto: 1,20 franco; España: 18 pesetas; México: 3 pesos.

★

Los artículos y fotografías de este número que llevan el signo © (copyright) no pueden ser reproducidos. Todos los demás textos e ilustraciones pueden reproducirse, siempre que se mencione su origen de la siguiente manera: "De EL CORREO DE LA UNESCO", y se agregue su fecha de publicación. Al reproducir los artículos y las fotos deberá constar el nombre del autor. Por lo que respecta a las fotografías reproducibles, estas serán facilitadas por la Redacción toda vez que el director de otra publicación las solicite por escrito. Una vez utilizados estos materiales, deberán enviarse a la Redacción tres ejemplares del periódico o revista que los publique. Los artículos firmados expresan la opinión de sus autores y no representan forzosamente el punto de vista de la Unesco o de los editores de la revista.

★

Redacción y Administración
Unesco, Place de Fontenoy, Paris-7^e

Director y Jefe de Redacción
Sandy Koffler

Subjefe de Redacción
René Caloz

Asistente del Jefe de Redacción
Lucio Attinelli

Redactores Principales
Español: Arturo Despouey
Francés: Jane Albert Hesse
Inglés: Ronald Fenton
Ruso: Georgi Stetsenko
Alemán: Hans Rieben (Berna)
Arabe: Abdel Moneim El Sawi (El Cairo)
Japonés: Takao Uchida (Toklo)
Italiano: Maria Remiddi (Roma)
Hindi: Annapuzha Chandrasanan (Delhi)
Tamul: T.P. Meenakshi Sundaran (Madrás)
Hebreo: Alexander Peli (Jerusalén)
Persa: Fereyduñ Ardalán (Teherán)

Ilustración y documentación: Olga Rödel

Composición gráfica
Robert Jacquemin

La correspondencia debe dirigirse al Director de la revista.

Páginas

4	MAHATMA GANDHI <i>por Raja Rao</i>
6	GRANDES ETAPAS DE UNA VIDA EJEMPLAR <i>por Olivier Lacombe</i>
13	EL PEREGRINO DE LA NO-VIOLENCIA <i>por René Habachi</i>
20	20 AÑOS DESPUES, MARTIN LUTHER KING
22	UNA REVOLUCION SIN ARMAS <i>por Humayun Kabir</i>
26	REFLEXIONES SOBRE EL GANDHI <i>por Karl Jaspers</i>
28	EL GANDHI Y LOS ESTUDIANTES FRENTE A LA POLITICA <i>por Malcolm S. Adiseshiah</i>
30	IDEAS DEL GANDHI SOBRE LA ENSEÑANZA
33	LOS LECTORES NOS ESCRIBEN
34	LATITUDES Y LONGITUDES
2	TESOROS DEL ARTE MUNDIAL (37) <i>Enigmática maravilla (Checoeslovaquia)</i>

Nº 10 - 1969 M.C. 69.1-249 E



Nuestra portada

El retrato de Mahatma Gandhi se debe al artista de Nueva Delhi Shri Suraj Sadan, cuya silueta del «peregrino de la no violencia» está inspirada por un grabado en madera de Nandlal Bose. Ambos han tomado parte en la impresión de una serie de sellos de correo impresos este año en la India para conmemorar el centenario del nacimiento del líder. La presentación gráfica de nuestra carátula se debe a Georges Hautenne.





GANDHI

“Quizá a las generaciones venideras les cueste creer que un hombre así anduvo por la Tierra”.

— ALBERT EINSTEIN

por Raja Rao

Hubo una vez un sabio —y rey— llamado Sri Krishna, señor de Dwaraka, el puerto situado en el extremo de la península de Kathiawary, en la India occidental. Sri Krishna, que pertenecía al clan de Yadava, regía a su país sabia y esplendorosamente. Un día de audiencia de gran pompa su chambelán le anunció que a las puertas de palacio había llegado un pobre brahmán llamado Sudhama que se decía compañero de clase del rey cuando ambos eran niños.

«Pide a los guardias que lo dejen entrar» exclamó el rey. Al llegar el brahmán, el rey le lavó los pies con agua caliente y fría, los cubrió de ungüentos y, luego de abrazar a su amigo, al que no veía desde la infancia, aceptó con regocijo el puñado de arroz que el brahmán le había traído de regalo. Llevándolo luego a los patios interiores del palacio, le preguntó muchas cosas y le hizo los honores de una gran comida, como se debe hacer con los viejos amigos que uno quiere.

Sudhama se sentía tan feliz que pasó el día entero con Sri Krishna, cenó con él y, mientras regresaba en

uno de los coches de palacio al pueblecito en que vivía a cierta distancia de Dwaraka, recordó la razón de su visita: su mujer, después de burlarse de él y de exasperarlo, había acabado por empujarlo a ver su famoso amigo el rey y a pedirle ayuda. Como regalo, le había dado a regañadientes un puñado de arroz, que para ellos era un lujo dada la pobreza en que vivían.

Pero en la alegría que se apoderó de su ánimo Sudhama había olvidado la misión que lo llevara a palacio, y se había olvidado hasta de que volvía a su casa en uno de los carruajes del rey. Al llegar a la aldea quedó estupefacto, tal era la magnificencia de todo cuanto veía; tenía una mansión con paredes de mármol y patios fresquísimos; por las ventanas trepaban arbustos en flor y su mujer, suntuosamente vestida, lo esperaba en la puerta llena de sumisión y humildad.

Sudhama no había pedido nada, pero se le había dado lo que nunca se hubiera atrevido ni siquiera a imaginar. Tal fue el don de Sri Krishna a Sudhama el *daridranárayána*, o sea el hombre-pobre-Dios. Y desde ese día a la aldea se le dio el nombre de Sudhamapuri (la ciudad de Sudhama) que con el tiempo se transformó simplemente en Puri, y desde que era un puerto o *bunder* acabó llamándose Porbunder.

Los reyes de Porbunder, como sus primos de todas partes de la India, se decían descendientes del Sol o de la Luna y, en las últimas genera-

ciones, de las familias de Sri Rama (el héroe del Ramayana) o de Sri Krishna (el del Mahabharatha). En la Gita (parte del Baghavat-Gita) dice Sri Krishna al Arjuna: «Actúa, pero no les tengas apego a los frutos de la acción.»

Esta antigua ciudad de Porbunder figura en las crónicas de los mercaderes griegos y romanos y, por estar toda hecha de mármol niveo, se la llamó la «ciudad blanca». En una de sus sólidas residencias, con puertas de madera labrada y altos pabellones con terrazas, nació Mohandas Karamachand Gandhi el 2 de octubre de 1869. Su padre era Primer Ministro del estado de Porbunder, como lo había sido su abuelo. Cinco generaciones de los Gandhi habían servido a sus príncipes con tanta honestidad como devoción. Escrupulosos en sus tratos, no se inclinaron nunca ante la injusticia aunque fuera el mismo rey quien la hiciera, y el padre del futuro líder de la India había tenido que pagar una vez por esa independencia de espíritu.

Habiendo dado refugio a un hombre honesto (el tesorero del estado) víctima de la dispendiosa regente, ésta hizo cañonear la casa de los Gandhi, que muestra hasta la fecha las marcas de su ira real. Asimismo, cuando el padre del Gandhi dejó Porbunder para trasladarse a su pueblo natal, en el estado de Junagadh, el príncipe de éste le pidió que fuera su Primer Ministro. Por toda respuesta Ota

4 RAJA RAO es un brillante escritor indio de formación universitaria británica y francesa que ha publicado en francés «La Serpiente y la Cuerda» (París, 1959) y «El Camarada Kirilov» (París, 1966).



Foto © Brian Brake - Raoho

Gandhi le dio la mano izquierda. «¿Por qué?» le preguntó aquél. «Porque mi otra mano la tengo prometida a Porbunder, señor mío» dijo el padre del Gandhi. Tal es la integridad tradicional de la familia.

La madre de Mohandas era una hindú muy religiosa a la que ayunar, hacer regalos a los monjes y decir sus oraciones daba gran satisfacción, y que enseñó a sus hijos obediencia para con sus mayores, tolerancia religiosa y rectitud de conducta. Muy a menudo llevaba a sus hijos —especialmente a Mohandas, el menor— a escuchar los recitados llamados *Kathas*, en que se contaba algún episodio de las leyendas, como el de Prahallada, que desafió a su padre herético y demostró la existencia de Dios —Dios surgió ante ellos de una columna común y corriente— o el episodio del rey Harischandra, que trocó su reino por la verdad, vendió a su mujer como cuidadora de una casa y se convirtió en guardián de un crematorio. Mientras enjugaba sus lágrimas al saber de tales desventuras, el niño Mohandas se preguntaba por qué no podían vivir él y los demás lo mismo que Harischandra.

En la escuela —primero en Porbunder y luego en Rajkot, donde se había invitado a su padre a poner en orden las cuestiones del estado— Mohandas demostró tener un inconfundible apetito de verdad. Habiéndose negado una vez a copiar de su maestro la ortografía exacta de la palabra inglesa

«kettle» (caldera) en ocasión de la visita de un inspector británico de enseñanza al Liceo Alfred, donde estudiaba, su profesor le tomó inquina y le hizo la vida difícil. Pero Mohania, como se le llamaba en diminutivo, no era un niño modelo ni mucho menos. Tenía compañeros de clase que hablaban de otras cosas que de libros y decían que el mundo de fuera de la India era muy, pero muy diferente de ésta. Según ellos, los ingleses gobernaban a la India porque comían carne; ahí estaba la copla para demostrarlo:

El inglés omnipotente
Nos rige con mano dura
Por su carnívoro diente
Que le da seis pies de altura.

Así, para llegar a tener ese metro ochenta de los ingleses, Mohania y su hermano empezaron a comer carne a escondidas a orillas del río. Pero para hacerlo había que robar dinero de alguna parte y faltar a la verdad, de modo que el niño decidió comer carne sólo cuando fuera mayor e independiente como su padre. Otro día un compañero lo llevó a un prostíbulo, y la mujer que lo recibió le inspiró una compasión tal, que huyó de allí en un rapto de cobardía.

La cosa resultó peor todavía porque ya se había casado a los trece años con Kasturbai, que tenía su misma edad y había sido su prometida desde los cinco años. El descubrimiento de lo que era la mujer a tan temprana edad y la pasión que sentía por ella le hicieron olvidar sus principios morales y sus aptitudes intelectuales; el Gandhi hasta dejó de oír a los monjes y sabios que visitaban a su padre y de asistir a las lecturas del Ramayana de Tulsidas, la gran epopeya filosófica de la India.

La noche en que su padre se puso muy grave Mohania dejó la cabecera de su cama para gozar del esplendor carnal de Kasturbai, y cuando lo llamaron era demasiado tarde. El padre estaba muerto ya. Esto sacudió al Gandhi hasta las raíces mismas de su persona moral.

Aunque bondadosos y probos, sus hermanos no habían recibido la educación moderna necesaria para llegar a Primeros Ministros de Porbunder, y ahora que los británicos estaban instalados en la India, a menos que alguno de los Gandhi estudiara derecho, no tenía la menor posibilidad de aspirar al puesto. Por esta razón, contra los deseos de su madre y de su mujer, así como los de la colectividad en que vivía, la familia de Mohania decidió enviarlo a Londres a que se recibiera allí de abogado. Sólo se le imponía una condición: la de jurar, para mantenerse libre de los males de la civilización occidental, que nunca comería carne o tomaría vino o tendría trato carnal con ninguna mujer.

El Gandhi juró. Excomunicado por su colectividad «por cruzar las aguas sombrías» se embarcó para Londres en setiembre de 1888. Tres años vivió en aquella extraordinaria atmósfera de

la Inglaterra victoriana en que los socialistas rivalizaban en sinceridad con los imperialistas, así como los vegetarianos con los anti-viviseccionistas, los ateos con los teósofos y los partidarios de la prevención de la preñez con los enemigos de ésta. El extranjero trató desesperadamente de convertirse en un «gentleman» inglés, para lo cual tomó lecciones de elocución, de baile y hasta de francés, pero habiendo fracasado en su intento, renunció a todo ello y se decidió a vivir económicamente y a estudiar derecho y latín.

El vegetarianismo de Mohandas lo llevó a tener insólitas aventuras en las que conoció a ingleses excéntricos y llenos de compasión humana, así como a mujeres que creían a pies juntillas que un cambio tan poco importante en el régimen alimenticio podía llevar a la humanidad a una nueva era, si no al descubrimiento del verdadero Dios. Mohandas fue electo miembro del Comité Directivo de la Sociedad Vegetariana de Londres, pero su timidez le impidió por lo general hablar en las reuniones del mismo, aunque asistía a ellas regularmente.

Luego de una corta visita a París, donde se realizaba la Gran Exposición Mundial en que el mundo vio por primera vez la Torre Eiffel —en cuyo «restaurant» comió— el Gandhi regresó a Londres, se recibió de abogado y regresó a la India en 1891. Pero nadie lo esperaba allí para darle ninguna cartera de Primer Ministro. Ni siquiera ganaba lo necesario para mantener su bufete —era demasiado honesto para echar mano de gente que solicitara clientes— y así, mortificado y triste, cuando una firma de Porbunder que tenía vinculaciones con otra de Sudáfrica lo invitó a que fuera allí como consultor legal, aceptó la oferta sin pensarlo dos veces y partió para Durban, la capital de Natal, en abril de 1893.

Sudáfrica era por esa época un curioso palimpsesto de razas y períodos históricos al par que un friso vivo de aventureros de todas partes. El boer, religioso e intrépido, vivía como quien dice en los lindes del universo zulú, mientras los británicos manejaban el mundo para lograr mejores negocios y mejores carreteras y ferrocarriles junto con una democracia de caballeros que se iba afirmando cada vez más. Pero al abolirse la esclavitud, como siempre se necesitaba alguien que hiciera los trabajos duros, se contrató en la India a quien viniera a hacerlo: el «coolie». El «coolie» no era ni blanco ni negro, sino pobre y marrón, de modo que nadie supo en qué categoría colocarlo.

En un viaje que hizo a Pretoria por asuntos profesionales a los 23 años de edad, al Gandhi lo arrojaron del tren a empujones al llegar a Pietermaritzburg, momento que describe como el más «creador» de su existencia. Temblando de frío en la estación y completamente privado de amigos, le quedaba la alternativa de seguir adelante enfrentándose con lo desco-

nocido y con el dolor o volver a la India y entregarse allí a alguna actividad legal de poca monta. El decidió seguir adelante; su fe en la verdad hizo que se negara a ser humillado.

En la diligencia que lo llevó luego a su destino, un matón le pegó por las mismas razones de prejuicio racial, pero él se negó a devolverle los golpes. Es más; en ese momento decidió que nunca apelaría a un tribunal por ningún daño que se le hiciera. Más adelante, andando por una calle de Pretoria, unos guardas le dieron de puntapiés porque la acera en que se hallaba era un sitio reservado a los blancos; pero de nuevo se negó a ir a los tribunales a defenderse.

Al ver la situación humillante en que vivía el coolie indio —a él mismo lo llamaban abogado coolie— Mohandas Gandhi enseñó inglés al peluquero y al comerciante de su tierra y los defendió de sus amos blancos (el coolie fue su *daridranarayana*). También escribió cartas a las cámaras, envió peticiones al Gobierno Imperial de Londres y creó organizaciones políticas y culturales indias. En pocos años, gracias a él, el problema del indio en Sudáfrica se había transformado en una cuestión imperial e internacional.

En el curso de este proceso descubrió, gracias a una serie de momentos de comprensión espiritual debidos al Sermón de la Montaña y más tarde a la Bhagavad-Gita de Sri Krishna, la *satyagraha* que, como se dice en otras notas de este número, es la fuerza nacida de la verdad y el amor, o sea de la no-violencia. La finalidad última perseguida por Mohandas Gandhi fue, no la liberación del coolie, ni siquiera la de la India exclusivamente, sino la liberación del hombre de todo lo que lo ata: en otras palabras, la *moksha*.

Esta filosofía y sus técnicas de no-violencia fueron las armas con las que luchó por los derechos de sus compatriotas en Sudáfrica. Pero cuando los blancos se vieron en una situación penosa durante la guerra boer, el Gandhi organizó un grupo de la Cruz Roja y sirvió en las zonas de batalla más peligrosas. Durante la rebelión de los zulúes hizo lo mismo con los rebeldes heridos y con los blancos que luchaban contra ellos. Con los cristianos habló de cristianismo, con los musulmanes del Islam, y a los hindúes los increpó por su pereza, su mugre y su incompetencia.

Al dejar Sudáfrica en 1914, el Gandhi había triunfado en su campaña no-violenta contra el General Smuts, había logrado todos los puntos concretos de su programa y había demostrado al mundo la humanidad sin par y también la eficacia de la *satyagraha*. Como Smuts y Rhodes (más como el segundo que como el primero) el Gandhi creía en la importancia e integridad del Imperio Británico, primer intento hecho por el hombre de un sistema de comunidad humana. Para él el Imperio implicaba un sentido de fraternidad universal, una cosa tolstoyana en esencia que surgía de

LAS GRANDES ETAPAS DE UNA VIDA EJEMPLAR

por Olivier Lacombe

En forma de álbum ilustrado que continúa hasta la página 19 presentamos aquí los grandes episodios de la vida de Mahatma Gandhi, historia sintética debida a la pluma del orientalista francés Olivier Lacombe, profesor de filosofía comparada en la Sorbona, director del Instituto de Civilización India en París y autor, entre otras obras, de «Gandhi ou la force de l'âme», editada por Plon en París (1964).



Foto © Shark International

El Gandhi en la India a los 7...



Foto PIB, Nueva Delhi

... y a los 17 años de edad.

1. EN LONDRES, EL GANDHI REDESCUBRE EL HINDUÍSMO

Mohandas Karamchand Gandhi nació el 2 de octubre de 1869 en Porbunder, establecimiento portuario creado en la costa sudoeste de Kathiawary y capital de un principado en que varios miembros de su familia —entre ellos su padre— ejercieron las funciones de Primer Ministro; y murió en Nueva Delhi el 30 de enero de 1948, a los 79 años de edad, víctima del ataque fanático de un hindú tradicionalista.

Entre esas fechas extremas de su existencia puede distinguirse tres grandes periodos: el de la preparación de lejos, tanto en la India como en Inglaterra, para su futura misión (esta preparación termina en 1893, cumplidos los 24 años); el periodo sudafricano (1893-1914) en que forja su método, lo ejerce y lo pone a prueba en pequeña escala y en una región marginal de la diáspora india; y por último, el periodo principal (1915-1948) donde, en la

misma India, perfecciona ese método al irlo aplicando de una manera cada vez más vasta hasta darle un alcance que va más allá de las fronteras de esa nación que lo reconoce como su Padre.

Como tantos otros indios cultos, el Gandhi tuvo, como tarea primordial, la de tomar para sí y superar luego la dualidad de las culturas oriental y occidental, que se disputaron el imperio de su corazón y de su espíritu. Uno puede imaginar sin esfuerzo hasta qué punto la tradición hindú limitaba el mundo de su primera infancia. Su familia era «de casta», pero pertenecía únicamente a la tercera clase de una sociedad tan fuertemente jerarquizada como la de la India (gandhi quiere decir vendedor de especias); los cargos políticos y administrativos confiados a algunos de los suyos elevaron, sin embargo, esa posición.

Al morir su padre, el Gandhi tenía dieciséis años. Dos años después partió para



Foto Sumati Morarjee, Bombay

Los 20 años, de estudiante en Londres.



Foto PIB, Nueva Delhi

Abogado en Johannesburg a los 40.

2. EN LUCHA CONTRA EL RACISMO EN SUDÁFRICA

Inglaterra contra las órdenes de su casta (que lo excomunicó) pero con el consentimiento de su madre. En los años que pasó en Gran Bretaña (1888-1891) para prepararse como abogado, no aprendió únicamente a conocer mejor la cultura occidental, sino que volvió a descubrir su hinduismo nutricional. Todavía no había leído por ese entonces la Bhagavad Gita, el «Canto del Señor», que debía ser más tarde su consuelo cotidiano: la abordó por primera vez en la traducción inglesa de Sir Edwin Arnold, remitiéndose al original sánscrito. En La luz del Asia el mismo Arnold le relató la epopeya espiritual del Buda, y esas lecturas transfiguraron la fidelidad casi instintiva que sentía por su religión ancestral. Por la misma época estudiaba también la Biblia, y el Sermón de la Montaña, con su precepto de no resistir al mal con el mal, le hizo una impresión profunda.

Enviado al Africa del Sur por cuestiones de negocios, el Gandhi llegó a Natal a fines de mayo de 1893. Las vejaciones y discriminaciones raciales más o menos graves que, como indio y hombre de color, hubo de sufrir allí de entrada, lo lanzaron pronto por un camino que no había previsto: el de la reivindicación de los derechos del hombre en favor de sus maltratados hermanos. Sintiendo en él una fuerza apacible e indomeñable, al mismo tiempo que un espíritu lúcido, diestro e imaginativo, éstos lo retuvieron consigo. Aunque recta, valiente y perseverante, su acción en favor de lo que consideraba el bien público estuvo pendiente siempre de las posibilidades del momento. El Gandhi sabía que la prudencia y el coraje tienen

que ir de la mano. En 1894 propuso y obtuvo la creación de un organismo permanente al que se dio el nombre de Congreso Indio de Natal. En 1904 aprobó y sostuvo la publicación de un semanario: Indian Opinion, que luego dirigió virtualmente, dedicándose a él «hasta dejar que le comiera finalmente todas sus economías». Basta eso para ver hasta qué punto consideraba el Gandhi la actividad de periodista como un servicio público.

El nuevo instrumento de acción representado por esa revista no podía haber llegado más oportunamente; justo entonces se intensificaba la lucha contra la injusticia para con la gente de color.

SIGUE A LA VUELTA

todas las penas y luchas que afligían al mundo.

Lo cierto es que el Gandhi le había escrito ya a Tolstoy en 1909 sobre el movimiento de no-violencia en el Transvaal y que Tolstoy le había respondido: «Que Dios ayude a nuestros queridos hermanos y compañeros del Transvaal» al mismo tiempo que daba todo el estímulo posible a la experiencia iniciada por el abogado indio. Pero Tolstoy no tardó en morir, y pronto alemanes y británicos se enredaron en una disputa sobre el cadáver de un príncipe asesinado en Serbia en la que luego se inmiscuyeron franceses y rusos. Gandhi, súbdito fiel del Imperio Británico, se ofreció a reclutar un ejército de voluntarios para ayudarlo, y ello pese a no creer en la violencia de la guerra.

El estado de salud del apóstol de la no-violencia exigía su regreso a la India, desde donde el gran líder Gokhale lo instaba a que dedicara su vida a la política de su país. Gokhale había declarado en la intendencia de Bombay: «El Gandhi posee el maravilloso poder espiritual de convertir en héroes y mártires a hombres comunes y corrientes.»

La guerra mundial terminó de manera cruenta: hubo indos que lucharon en Flandes y en el Oriente Medio y a los que los estadistas británicos hicieron grandes promesas, pero al hacerse la paz y volverse a echar una mirada al mundo, Gran Bretaña no mostró ningún deseo de perder la India. Se habían dado ya muestras de desasosiego y de represión general, y ahora la violencia estaba de golpe. Gandhi volvió a pedir una actitud más justa y el respeto a las promesas hechas durante la contienda, pero el gobierno británico hizo oídos sordos a su petición.

Antes de terminar la guerra el Gandhi había visto en qué condiciones trabajaban los agricultores pobres en una plantación de añil, la de Behar; no se los trataba mejor por cierto que a los trabajadores llevados por contrato a Natal. Siempre el mismo partidario acérrimo de la *daridranarayáha*, él demostró entonces, con su sinceridad acrisolada y su manera meticulosa de registrar y presentar los hechos, que los pobres trabajadores de Champarán eran poco menos que esclavos. Los ingleses amigos de la justicia (tanto en Sudáfrica como en Gran Bretaña) se pusieron de su parte. La verdad tenía ese poder de convencer a la gente, decía el Gandhi, y cada vez que la esgrimía no había adversario monolítico que se le opusiera.

Nunca tuvo enemigos sino adversarios. Y el adversario fue siempre un sistema en vez de un hombre. Cada vez que un inglés adoptaba su punto de vista, la posición del adversario se hacía menos sólida.

Más tarde, con el apoyo del Partido del Congreso, del que se había convertido en jefe indiscutible, el Gandhi

lanzó su primer movimiento de no-cooperación, el *hartal*, haciendo que se cerraran las tiendas, que los trabajadores dejaran su trabajo y las oficinas se mantuvieran cerradas. A veces estallaba la violencia aquí y allá, y tenía que pedir a sus partidarios que acabaran con ella y se pusieran a rezar. El pueblo indio no estaba pronto todavía para la *satyagraha*. Pero al volver a producirse otros *hartales*, hubo un afloramiento de ésta; y fue tal el entusiasmo en la India que el país, si se nos permite la expresión, se vio sacudido por una ola de no-violencia tras otra. Los británicos estaban tan poco preparados para este fenómeno como Smuts lo había estado en Sudáfrica.

Pero el país no estaba todavía bastante maduro para empezar su regeneración política y espiritual. El Gandhi hizo, por ejemplo, un ensayo de *satyagraha* en una zona limitada como la de Bardoli, que tenía unas 140 aldeas, y con ese riguroso experimento de no-cooperación pacífica pensó preparar a la India, cuyo entusiasmo, entonces, no conoció límites. Pero cuando en Chowri Chowra, contra el parecer de la mayor parte de sus partidarios, mataron a varios policías brutales —lo cual despertó contra el Gandhi la indignación de la mayoría— él detuvo la lucha no-violenta. Las cosas no estaban maduras todavía para la *svaraj*, la independencia nacional. Había que ayunar, rezar y volver a prepararse.

Pero los británicos no podían permitir que el Gandhi saliera indemne de todo ello, y lo arrestaron. Al pronunciar la sentencia correspondiente, el juez hizo una declaración que honraba la tradición británica. «Aun los que no piensan políticamente como Vd., lo consideran un hombre de altos ideales y de vida tan noble que hasta se podría calificar de santa.» Le dieron seis años de prisión, pero si lo dejaban en libertad, dijo el juez, él sería el primero en regocijarse. Y a los dos años el Gandhi salió de la cárcel por razones de salud.

Pero mientras haya un *satyagrahi* vivo, no se podrá hablar de derrota. Tal es la esencia del gandhismo. Y desde que él seguía vivo, la *satyagraha* tenía asegurada su continuación; porque para practicarla hay que ser capaz de mucha austeridad, mucha integridad y de decir muchas oraciones. El Gandhi había creado ya la *ashram* (ermita) de Sabaramathi, cerca de Ahmedabad, y allí preparó a sus hombres para las luchas futuras. No buscaba las oportunidades; las oportunidades tenían que buscarlo a él. Si se presentaban, él marchaba a su guerra «no-violenta» con las armas de la verdad y la resistencia pasiva. Llegaría el día en que el corazón del adversario se ablandara, en que nuestros sufrimientos lo cambiaran y en que pudiera fundarse la verdadera comunidad humana.

Entretanto, el Gandhi rogaba para que se produjera la unidad de hindúes

LA GRANDES ETAPAS

(viene de la pág. 7)

3. DESCUBRIMIENTO DE LA RENUNCIACION Y LA NO-VIOLENCIA

El centro del conflicto se trasladó a Johannesburg y el método del Gandhi se hizo más preciso. Para designarlo empleó la palabra sánscrita *satyagraha*, compuesta de *satya* (verdad) y *agraha* (aferramiento) o sea, insistencia encarnizada en la verdad. Los choques con las autoridades eran cada vez peores. Entre 1906 y 1914 Gandhi será detenido seis veces, condenado cuatro a penas de prisión y detenido efectivamente durante más de un año; pero finalmente triunfará, acordándose por ley, en julio de 1914, casi todas las demandas hechas por los indos.

Paralelamente a esta acción pública, entrelazándose con ella, reforzándola y pu-

El Gandhi en 1899, durante la guerra sudafricana de los boers (x) rodeado de voluntarios del cuerpo de enfermeros indios que él creara.



El Gandhi a la edad de 45, al final de su estada en Sudáfrica. Hace ya varios años entonces que practica una severa privación personal y que ha hecho sus primeras armas en campañas de reivindicación no-violenta. La prisión forma también parte de esa experiencia.

rificándola y recibiendo incitaciones e inspiración del curso que iba siguiendo, se hacía mientras tanto más profunda la reforma de la vida privada del Gandhi, doméstica y personal a la vez (su mujer, Kasturba, con la que se casó en 1882, vivía desde 1896 en Sudáfrica con sus dos hijos y un sobrino). La inclinación secreta del Gandhi por la vida simple y ascética y su necesidad de identificarse con los más pobres lo llevan a dejar la ciudad y sus artificios por un establecimiento rural o semirural —«Colonia de Fénix» primero, «Granja Tolstoi» después— en que su gusto por la pedagogía y sus dotes para ella pueden desplegarse libremente.

SIGUE A LA VUELTA

Foto PIB, Nueva Delhi



Foto Ghandi. Smarak Sangrahalaya, Ahmedabad



4. SU PRIMERA PROTESTA EN LA INDIA : POR LA EMANCIPACION DE LOS INTOCABLES

Al volver el Gandhi a la India, pasando antes por Londres, estalla la primera guerra mundial. El 9 de enero de 1915 desembarca en Bombay; es ya un hombre de cuarenta y cinco años que se nos permitirá calificar de revolucionario moderado



Foto PIB, Nueva Delhi

El Gandhi y su mujer, Kasturba, de vuelta en la India en 1915.

y no-violento, actitud que se irá intensificando desde entonces. Hombre de posiciones abruptas e ideales tajantes, su búsqueda de lo absoluto se parece con frecuencia a la búsqueda de lo imposible, pero el Gandhi se cuida de poner siempre de su parte las posibilidades de lo real y lo inmediato. Por eso se llama a sí mismo «idealista práctico». Por otra parte, aunque se abstiene categóricamente de ejercer funciones políticas, invade con frecuencia este terreno porque a sus ojos las transiciones de lo religioso a lo moral y de lo moral a lo social y político son imperceptibles y porque a menudo la solución de los problemas humanos que él busca tiene su clave en la esfera de las resoluciones oficiales.

Luego de un viaje de reconocimiento por toda la India, el Gandhi se reserva, como lo hiciera ya en Sudáfrica, un puerto de gracia en Sabarmati, en las puertas de Ahmedabad, donde funda el Ashram de la Satyágraha el 25 de mayo de 1915. Este establecimiento albergó en un principio unas 25 personas de ambos sexos y distintas edades, algunas procedentes del Phoenix Settlement o de la Tolstoi Farm y otras de diversas regiones de la India. También recogió allí el Gandhi una familia de intocables, no sin graves dificultades, surgidas tanto en el interior como en el exterior. ¿Cómo exigir a los amos extranjeros que respetaran la dignidad humana de cada hombre nacido en la India, si sus propios compatriotas, con grave perjuicio para algunos, hacían caso omiso de ella?

El Gandhi choca aquí de frente con la organización tradicional de la sociedad hindú, comúnmente designada con la

expresión «régimen de castas», y la aborda más en moralista que en sociólogo.

El Gandhi no fue sistemáticamente hostil al régimen de las castas; por el contrario, apreció los servicios que éste había prestado en el pasado; lo atraía la idea de una organización social fundada más en los deberes complementarios de sus miembros que en la oposición de sus derechos respectivos, pero nunca dejó, de todas maneras, de denunciar los abusos, las desviaciones, los encallecimientos que desfiguraron ese régimen, de cuyos principios y cuyo funcionamiento exigió una reforma profunda. El oprobio infligido a los intocables le era particularmente odioso. Quería la rehabilitación de éstos en el seno mismo del hinduismo que había pecado contra ellos, y no aceptaba que esa rehabilitación se cumpliera fuera del dominio religioso. Para ellos creó una denominación honrosa: la de Harijan, o sea «pueblo de la divinidad».

Volvamos por un momento a 1915. Estamos en plena guerra. Gandhi se abstiene de blandir contra la potencia imperial el arma que representa la satyágraha. Las primeras acciones violentas que emprende en territorio indio para lograr en éste más justicia social (1916-1918) están dirigidas contra el abuso de poder de los plantadores de añil del Champarán en Bihar o de los propietarios de las hilanderías de Ahmedabad. Al mismo tiempo coopera con el Imperio. Con su típica lealtad y generosidad, quiere hacer que la nación inglesa que respeta —más aún, que quiere— le responda con la misma moneda.

SIGUE EN LA PAG 18

GANDHI (cont.)

y musulmanes. Hasta en Sudáfrica los dirigentes eran de esta última fe, y la mayoría restante de los indos, hindúes. En la India lucharían como hermanos. La fe del Mahatma en el Imperio Británico se había desmoronado.

En marzo de 1930, el Gandhi inició su famosa «marcha de la sal» en que salió con sus correligionarios más adictos hasta la orilla del mar en una peregrinación que fue creciendo en volumen a medida que avanzaba. La sal era el alimento del pobre, lo que más necesitaba el *daridranarayana*, y el gobierno le hacía pagar a éste, cuando no tenía casi qué comer, por un puñado de la sal que el mar le daba al hombre gratis, como el aire o el agua. Sentado allí, a orillas del mar, y decidido a acabar con el monopolio de la sal por el Estado, Gandhi había iniciado una *satyagraha* mucho más importante que la anterior, sobre todo por la forma en que se esparció rápidamente por todo el país.

Vuelto a arrestar y vuelto a poner en libertad, se invitó al Gandhi a que se trasladara a Londres a hablar con

las autoridades. No logró allí lo que quería, y al regresar a la India se lo arrestó nuevamente. Y cuando el gobierno quiso dar a los intocables una representación aparte el Gandhi inició uno de sus ayunos, y como éste se prolongó el gobierno empezó a preocuparse, porque si el líder moría la revolución iba a ser sangrienta. Las autoridades cedieron, dejando al partido del Congreso que resolviera el problema de los intocables.

Por el momento el Gandhi se retiró de la política para prepararse a sí mismo y preparar al país para lo que vendría. Pero poco después Hitler se empezó a preparar a su vez para la guerra que libraría contra el mundo, y el Japón se armó a su vez para dominar al Asia. El Gandhi quiso entonces que, por razones de orden práctico, se concediera la libertad a la India y se la pusiera en condiciones de desempeñar un papel en los problemas internacionales, haciendo sentir cierto peso en favor de la paz frente a las naciones que se querellaban. Porque el Gandhi no luchaba por

la independencia de la India: luchaba por la *moksha*, la liberación general.

Pero los británicos no estaban prontos para dar ese paso, y cuando Hitler marchó sobre Polonia, el Gandhi les rogó que lo dejaran ir a Hitler, como les rogó también que le permitieran hablar con los japoneses luego del ataque de Pearl Harbour. Churchill se negó a escuchar a «ese fakir desnudo». Pero los británicos sufrieron revés tras revés en Malaya y en Birmania, y luego al oeste de Asia. Rommel estaba casi a las puertas de la India. El desastre, sin embargo, dio una nueva arrogancia a los británicos que regían los destinos de ésta, pero en ese momento sombrío para ellos el Gandhi no quiso hacerles más daño todavía.

Con los japoneses por un flanco y los alemanes por el otro, los británicos de la India se negaban a aceptar el desastre. «Váyanse de la India» les dijo Gandhi en su famoso discurso en el Congreso (Agosto 1942) «y déjenla librada a la anarquía de Dios». Chur-

El Gandhi decide no volver a entrar a un templo hasta que no se admita a los intocables. Después de años de luchas y ayunos será testigo de la abrogación de la ley en centenares de templos. A la derecha, un templo de Madurai, en el estado de Madrás.

Foto Unesco - Cart



chill lo hizo arrestar junto con sus lugartenientes Pandit Nehru y Maulanan Azad, Presidente del Congreso, uno de los más grandes teólogos musulmanes de este siglo. Y la noticia de los tres arrestos creó en la India una situación tal que durante seis meses se produjo el levantamiento más grande de las masas registrado desde la revolución (o « motín ») de 1857.

Se hicieron saltar las vías de ferrocarril, se cortaron las líneas telegráficas y se sabotó a las dependencias oficiales, todo ello en el estilo de la no-violencia, y hasta el día de hoy es difícil saber contra cuántos se disparó en el movimiento por la retirada británica de la India. Pero el éxito de las fuerzas aliadas en Europa y las perspectivas que éste abrió para el futuro hicieron cambiar repentinamente las cosas. El movimiento inspirado por el Gandhi al decir « Váyanse de la India » (en el cual murió a lo sumo media docena de europeos) había minado en tal forma la integridad del gobierno que cuando la Marina de la India se amotinó contra los británicos, y los

soldados de Gran Bretaña quisieron volver a su tierra (no teniendo nada en contra de los indios) la potencia mandante decidió conceder la independencia a la India.

¿A cuál de las Indias? cabía preguntar en ese momento; porque Jinnah y la Liga Musulmana habían crecido en poder y prestigio, aunque pensaban que en un Estado de mayoría hindú serían siempre una minoría impotente. Así, al llegar el momento de la independencia el Gandhi se encontró tratando de ahogar el espíritu de masacre que se había apoderado de hindúes y musulmanes al procederse a la división del país. En un *satyagrahi* como él la muerte no podía inspirar ningún miedo. Morir en esa forma era una buena manera de morir.

Y así fue de aldea en aldea predicando el amor, y anduvo sobre endebles puentes de bambú y durmió en las chozas de los pobres, diciendo sus oraciones mañana y noche (himnos hindúes y textos de la Gita de Sri Krishna) y predicando la necesidad

y eficacia del amor. Por último, al llegar a Delhi, donde el gobierno necesitaba mucho de su presencia, predicó todas las tardes el amor universal en los terrenos de Rama-lila. Su mujer había muerto ya en la cárcel. Él era una figura solitaria, enjuta, incomprendida y apenada. El gobierno tuvo noticia de que se conspiraba para matarlo —los hindúes estaban indignados por su defensa de los musulmanes— pero él se negó a aceptar toda forma de protección. Acababa de iniciar un ayuno para que se diera mejor trato a los musulmanes y al Pakistán, tanto de parte del gobierno como del pueblo en general. Un joven intelectual hindú que lo respetaba pero que consideraba peligrosos sus discursos para los creyentes como él, se arrodilló una tarde mientras el Gandhi decía sus oraciones y disparó contra él. « Hè Ram » (Ay, Dios) dijo la víctima, y cayó muerto.

« Quizá a las generaciones venideras » dijo Albert Einstein al enterarse de esta muerte « les cueste creer que un hombre así anduvo por la Tierra. »

LAS GRANDES ETAPAS

(viene de la pág. 10)

5. HUELGAS, AYUNOS, MOVIMIENTOS DE MASAS, CARCEL

Pero entre 1918 y 1919 va a producirse un cambio decisivo en el comportamiento político del Gandhi; de la cooperación con el gobierno imperial de Nueva Delhi pasará a la no cooperación. La ocasión de la ruptura la proporcionan las medidas de excepción que, habiendo llegado la guerra a su fin, el Gandhi y algunos de sus amigos juzgan inútiles e incompatibles con la dignidad de todo ciudadano libre.

Para el nuevo jefe del nacionalismo indio —porque sin buscarlo, Gandhi va a imponerse bien pronto como tal— surge una preocupación doble y constante: la de mantener a toda costa un alto grado de pureza en los medios no violentos, que son los únicos a ponerse en práctica pese a la forma en que se tambalea a veces la fe de los mejores discípulos y pese también a la indisciplina de las tropas siempre listas a inclinarse a la violencia y, al mismo tiempo, la de no perder de vista nunca la liberación política de la India, que como se pensó en ese momento, no sería acordada de buen grado.

En cuanto a la primera de ambas preocupaciones, la «desobediencia civil» más categórica, la negación de la injusticia, la resistencia a colaborar con los autores de ésta no autorizan, en opinión del Gandhi, el que se recurra a los métodos violentos; únicamente la «reivindicación cívica» de lo verdadero por el sacrificio y la purificación personal, por la aceptación del encarcelamiento y los golpes y por la abstención de toda violencia contra personas y bienes llevará a una independencia nacional auténtica y pura.

Durante muchos años, hasta el momento en que se alcance el fin perseguido, se sucederán las huelgas no violentas, los movimientos de masa y los ayunos de protesta. (Entre 1918 y 1948 se producen por lo menos quince grandes ayunos gandhianos, tres de los cuales se continúan por espacio de 21 días y dos se emprenden con duración ilimitada, lo cual implica la eventualidad de la muerte por inanición si no se satisface la demanda del líder.) Habrá, como es lógico, ciertos periodos de pausa. Pero la vigilancia del Gandhi no conocerá desmayos, y el Partido del Congreso —así como la nación entera— seguirá con entusiasmo al guía que veneran. Todos, sin embargo, no comprenden la exigencia absoluta de la satyâgraha. Gandhi tiene el valor de desautorizarlos y hasta de suspender, al borde de la victoria, el impulso revolucionario de los que se han dejado manchar por graves violencias (febrero de 1922).

SIGUE EN LA PAG 14

Detenido muchas veces, el Gandhi pasó más de cinco años de su vida en diferentes cárceles. En la foto se lo ve visitando a varios presos políticos en una cárcel cerca de Calcuta.

Foto © Snark International



EL PEREGRINO DE LA NO-VIOLENCIA

por René Habachi

Desde la muerte del Gandhi la violencia se ha multiplicado como un cáncer y ganado todos los continentes, adoptando fisonomías tan múltiples que a veces es imposible reconocerla. Violación de conciencias y violación económica. Coacción solapada de la conciencia mediante la radio, la prensa y la publicidad, y coacción descarada por medio de las armas. Víctimas del consumo exagerado o de una falta del mismo que linda con el hambre. Tal como dice el sacerdote brasileño «no violento» Don Helder Cámara: «Bajo apariencias de orden y apariencias de paz se esconden injusticias terribles que minan la naturaleza de ésta».

Una duda nos asalta de pronto: ¿No se sufrirá un estado de violencia? ¿No estaremos infligiendo esta violencia a los demás? ¿No somos todos cómplices de cierta violencia establecida que se abre camino invisiblemente por los surcos de la vida, hasta el momento de revelar bruscamente su faz de muerte y de catástrofe?

Ante esta ofensiva generalizada de la violencia, Gandhi habría respondido paradójicamente con su no-violencia. No se trata ni de complacencia fácil ni de resignado pacifismo. La no-violencia se sitúa en el otro extremo de la violencia: es una violencia a contrapelo, y exige por tanto la misma energía que la violencia, con más algo capaz de transformarla en fuerza moral

y quitarle su virulencia: «Yo quiero desafilar completamente la espada del tirano, no golpeándola con un acero afilado sino desbaratando su expectativa de que yo pueda presentarle una resistencia física.» (*Young India*, 8.10.1925.)

La no-violencia es pues, una última tentativa del espíritu y de la libertad, mas allá de la cual sólo hay fuerzas impersonales que se enfrentan sin otra posibilidad que la victoria de la más implacable. Gandhi se dirige a un mundo todavía humano del que el espíritu aún no ha huído, ya que la «fe en el hombre» es su postrer mensaje. Esta fe en el hombre él la pagó con la vida. Pero su actitud de no-violencia ante la muerte, esa victoria del libre consentimiento totalmente inseparable de la no-violencia, ¿no es una prueba más de que hay que creer en el hombre? Como si el testigo, al aceptar la muerte de antemano, no cerrase los ojos más que para verse venir desde el otro lado de su agonía. Los testigos del espíritu, al sucumbir ante la violencia ciega, encienden una llama tan alta que ésta se convierte en reserva de luz para las horas trágicas en que uno empieza a dudar del hombre.

La no-violencia, por tanto, se asemeja tan poco a una estrategia de repliegue que lo primero que desea es medir las fuerzas de la potencia contraria. ¿De qué serviría la no-violencia del impotente? «El perdón», dice Gandhi, es el ornamento del soldado. Pero no de los miedosos. «Si hubiera que escoger entre la cobardía y la violencia», dice, «yo aconsejaría la violencia». (*Hind Svaraj*, 11.8.1920). Más todavía: «Yo me lanzaría mil veces a emplear la violencia antes que permitir la castración de toda una raza» (*Hind Svaraj*, 4.8.1920). Y por si eso fuera poco: «Yo cultivo el coraje de morir sin matar. Pero deseo que quien no tenga ese coraje cultive el arte de matar y dejarse matar antes que huir

vergonzosamente del peligro». (*Hind Svaraj*, 2.10.1920).

De este modo, el que se desee capaz de no-violencia debe primero ser capaz de sopesar la violencia y luego, imbuído de anti-violencia, exponerse, pese a todo, a la acción no-violenta hasta llegar a la muerte. ¿Qué mayor audacia que ésta? ¿Qué arrojo mayor que la dulzura viril de una fuerza sin armas?

¿Cuál es pues, cuando la no-violencia tiene éxito, el secreto de su eficacia? El secreto radica en que la no-violencia se niega a identificar a su adversario con la fuerza que éste ejerce o con la situación injusta con la que se ha solidarizado. Al hacerlo así respeta en él la parte de comprensión y de libertad que queda viva en su espíritu y que no ha caído todavía presa de la violencia. Al respetar a ésta, la obliga a estar atenta y consciente de su responsabilidad frente a los valores que todavía podrían salvarse.

En pocas palabras, la no-violencia abre paso a la verdad extraviada, ocultada o amordazada por viejos actos de violencia bajo la armazón de situaciones de hecho y paces hechas hipócritamente.

El Gandhi se entrega a la búsqueda de la verdad, cosa que pone por encima de todo. La Verdad es su religión («La Verdad es Dios», dice en *Young India* el 31. 12. 1931). Y para él, sólo la no-violencia, encarnada en un militante verdaderamente puro, que ha matado dentro de sí su propio espíritu de violencia, es capaz de arrancar a la verdad del atasco en que se halla o de revelarla si no la han descubierto aún.

Tan elevada ambición da un sentido al combate de la *satyagraha*. Literalmente, esta palabra significa «el abrazo de la verdad». El orientalista Louis Massignon, que conoció al Gandhi y se unió a su lucha, la tradujo por «la reivindicación cívica de la verdad», reivindicación que no cuenta con otra

RENE HABACHI, libanés, es profesor de filosofía en la Universidad de Beirut y actualmente forma parte de la División de Filosofía de la Unesco. El profesor Habachi ha escrito diversas obras, algunas de las cuales han sido traducidas al árabe, así como al español y al polaco. «¿Oriente, cuál es tu Occidente?»; «Las Columnas Rotas de Baalbek» (ensayo fenomenológico) y «Un Pensamiento Mediterráneo» (4 volúmenes. 1956-1960), se cuentan entre sus libros más conocidos.

6. EL GRANO DE SAL DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

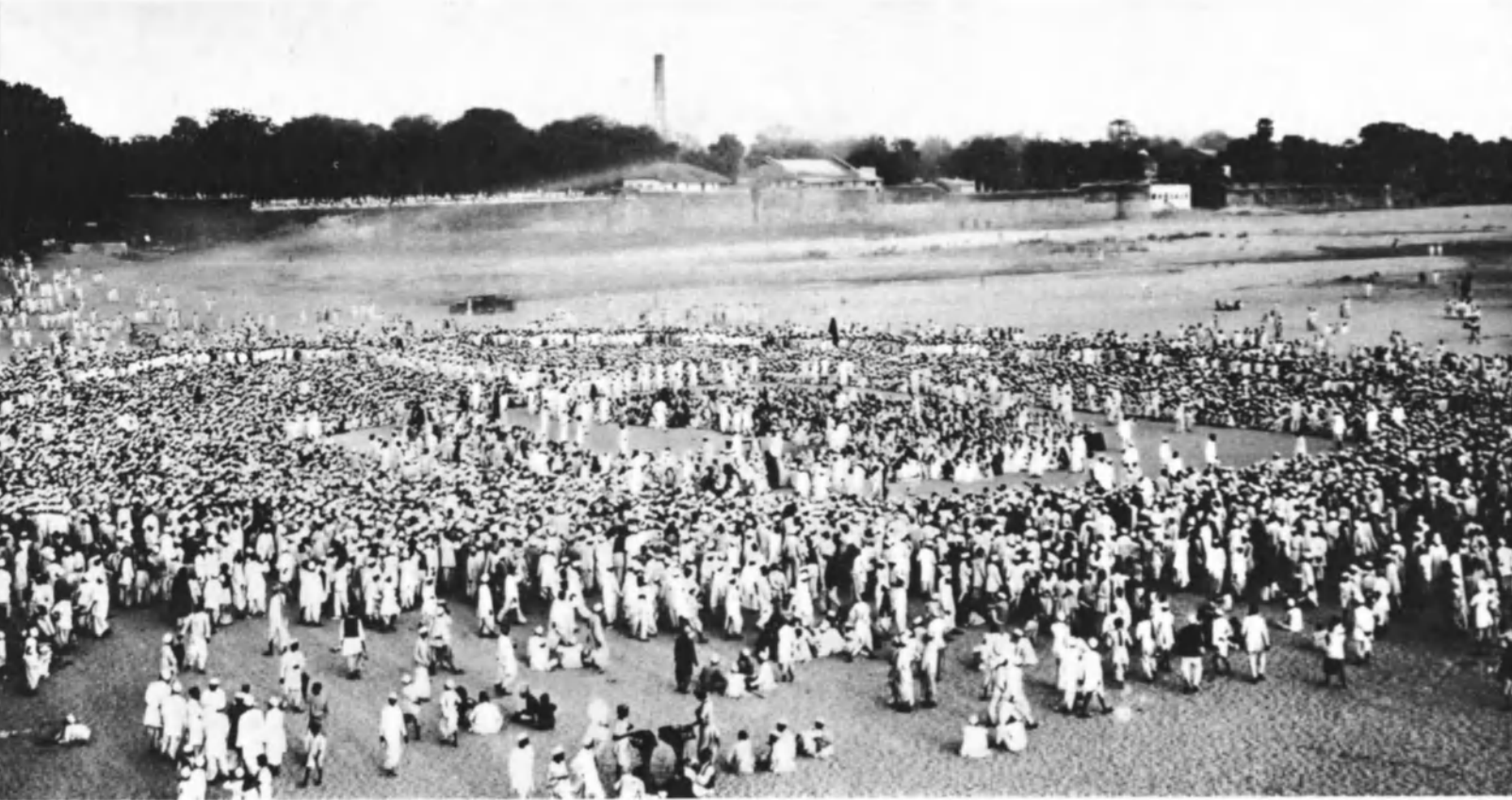
Aunque decepcionado frente a sus partidarios y duramente combatido por las autoridades, el Mahatma no pierde el ánimo jamás. No le faltan tampoco los medios de acción, poniéndose bajo su dirección dos periódicos, uno redactado en inglés, Young India, y el otro en gujrati, Navajivan, que le permiten explicar al público en todas las ocasiones el verdadero sentido de su doctrina y de sus iniciativas, que no se dirigen todas al fin de acabar con la

injusticia, sino en mucho mayor grado al de construir pacientemente y con amor un orden más justo de cosas: como ejemplos se puede citar la fundación de la Asociación de Industrias de Aldea y la de dos nuevos ashrams, uno en Wardha y otro en Segaoon.

Los acontecimientos más espectaculares que quedan todavía por mencionar son la declaración de la « guerra de independen-

cia» el 12 de marzo de 1930, y la célebre «marcha de la sal» contra el monopolio del impuesto considerado como símbolo de la opresión: la participación del Gandhi en los trabajos de la Conferencia de la Mesa Redonda (Londres, 1931); los grandes ayunos que tuvieron por motivo los intocables (1932-33) y la aprobación por el Gandhi de las elecciones de 1937 en escala provincial.

SIGUE EN LA PAG 16



EL PEREGRINO DE LA NO-VIOLENCIA (cont.)

arma que la *ahimsa*, o sea, la negación a perjudicar al prójimo por respeto a él. La *satyagraha* tiene por fin la verdad y por medio la decisión de no hacer daño, cuyos aspectos positivos son el amor y la compasión.

Por conjugar la *satyagraha* fines y medios, no puede servir como fórmula estratégica ni como procedimiento técnico al servicio de la habilidad. El *satyagrahi* tendrá que ser auténtico y vivir en una atmósfera de no-violencia y de compasión, razones por las cuales le son necesarios tanto una disciplina como un largo aprendizaje.

En esto consiste el *bramasharya*, es decir, la disciplina de todos los sentidos, el ascetismo. Se trata de vencer en sí mismo toda inclinación a la violencia mediante el ayuno, la castidad, el silencio, (Gandhi se imponía un día por semana de silencio total; el lunes), la austeridad en el vestido, (de

ahí el uso del taparrabos y, para tejer el algodón que éste requería, la «campana de la rueca»); por último, el recogimiento en los *ashram*, esos lugares de retiro que Gandhi fundó en Africa del Sur y en la India.

Así, la lucha de la no-violencia, antes de volcarse hacia fuera, se lleva a cabo dentro del militante mismo. ¿Cómo exigir a los demás una verdad que uno no se exige antes a sí mismo? Unas manos impuras no pueden despertar ninguna fuente de luz. Por estas exigencias difíciles e imprevisibles el Mahatma (es decir, la gran alma) ha podido despertar a todo un pueblo mostrándole a la vez los caminos del espíritu y los de la liberación política.

¿Puede un mensaje como el del Gandhi tener resonancia en un mundo erizado por toda clase de violencias, como es el nuestro?

Algunos querían acusar a ese men-

saje de esterilidad definitiva basándose en el argumento de la coyuntura histórica: lo que las circunstancias hicieron posible una vez, ya no lo es en nuestros días. El liberalismo de Inglaterra, el «fair play» del gobierno de Su Majestad, habrían permitido a «Mister Gandhi» actuar como político valiéndose de su reputación de místico.

La moral de un pueblo oficialmente protestante no habría podido negarse a escuchar el llamado que dirigía Gandhi tanto a la conciencia de los suyos como a la de los representantes del Imperio. ¿Qué más se necesitaba para dar acceso a Buckingham Palace a este sabio coronado con sus diplomas de las universidades británicas y vestido con un simple taparrabos? Pero las condiciones históricas en que actuó no se repetirán jamás.

Se pretende además que, por estar la India integrada al sistema cerrado

En 1930, el Gandhi se empeña con «la marcha de la sal», en la primera gran batalla de la lucha que conduciría a la independencia de la India. El 12 de marzo abandona el establecimiento comunal de Sabarmati (izquierda) y recorre a pie 390 kilómetros en 24 días (derecha) hasta llegar a Dandi, a orillas del mar. Allí recoge un puñado de sal, invitando con este simbólico gesto a toda la población de la India a que transgreda la ley sobre el monopolio de la sal, que las autoridades británicas se habían negado a abolir. Este gesto recuerda el célebre episodio del «Boston Tea Party»; en 1773, durante la lucha por la independencia de los Estados Unidos, los ciudadanos de Boston tiraron al mar cargamentos completos de té como desafío a la autoridad británica y protesta contra los impuestos que pagaba este producto. En 1930, al ofrecerle el virrey Lord Irwin una taza de té al Gandhi, éste le dijo : «Gracias : le echaré un grano de mi sal como recuerdo del «Boston Tea Party».



Foto Gandhi Smarak Sangrahalaya, Ahmedabad

Foto PIB, Nueva Delhi

del Imperio, el impacto de la no-violencia podía, por medio de la no-cooperación política y económica, alcanzar al adversario. En los sistemas relativamente abiertos del mundo actual este tipo de resistencia no tendría eficacia, ya que el perjuicio económico podría quedar compensado por un cambio de clientela, defendiéndose por lo demás los Estados, con su arisco espíritu de autonomía, de toda intromisión política extranjera. La violencia se agravaría inexorablemente, como lo vemos con harta frecuencia; la no-violencia, a su vez, no pasaría de grito dado «a bocca chiusa».

Estos argumentos convencen sólo a medias. No consideran, precisamente, que la abertura de los antiguos sistemas cerrados puede transformarse en ventaja, en vez de ser un obstáculo. La propagación de los movimientos de protesta nacionales puede despertar la solidaridad entre las masas de otros

países y la opinión pública, al convertirse en opinión regional o internacional, obligar al tirano a aflojar la presión que ejerce (o hacerla desgraciadamente más fuerte en ciertos casos). De cualquier modo, todos recordamos ejemplos que prueban que una resistencia localizada despierta simpatía mas allá de todas las fronteras y ayuda a modificar, directa o indirectamente, el comportamiento de los gobiernos abusivos.

De todas maneras, como en nuestros días todo incidente nacional puede repercutir en el orden mundial, la no-violencia adquiere también importancia internacional en el escenario de Naciones Unidas. La bomba atómica de la violencia sólo puede quedar neutralizada por el arma absoluta de la paz; y sólo en las más altas instancias de la conciencia se convertirá el espíritu de guerra en espíritu de conciliación.

Por ser el pacifismo a toda costa y la moralidad a no importa qué precios utopías peligrosas, el Gandhi, que se definía a sí mismo como « idealista práctico », no habría desaprobado el principio de equilibrio que Pascal expresara con tanta justeza :

«La justicia sin fuerza es impotente; la fuerza sin justicia, tiránica. Hay que conjugar, pues, fuerza y justicia para lograr que todo lo fuerte sea justo, y lo justo, fuerte».

Tal equilibrio implica que la Organización internacional debe disponer de una fuerza internacional a la medida de la justicia que defiende. Pero esta medida no constituye sino un paso hacia la *satyagraha* internacional, y su objeto es contener la violencia, no acabar con ella. Hay que ir más lejos todavía.

Un desarme sería un ejemplo concreto de no-violencia. Más allá del

SIGUE A LA VUELTA

LAS ETAPAS (viene de la pág. 14)

7. ¡VAYANSE DE LA INDIA!

Llega luego la segunda guerra mundial. La India quiso participar en el esfuerzo de guerra en un pie de estricta igualdad con los otros dominios británicos. Como en la ocasión previa, el Gandhi decide en un principio no oponerse al armamento del país. Pero la política oficial lo lleva a reconsiderar esa decisión, y en octubre de 1940 comienza una campaña de reivindicación cívica no violenta contra la participación en la guerra. El 14 de julio de 1942 los congresistas votan una moción invitando a los Ingleses a retirarse de la India.

Terminada la guerra, se reinician las negociaciones entre las autoridades británicas y los nacionalistas indios. Gandhi desempeña en ellas un papel decisivo, aunque oficioso; y el 15 de agosto de 1947 la India accede a la independencia completa. Pero el conflicto entre hindués y musulmanes, siempre latente aunque a veces se le quitara el elemento explosivo, llega en ese mismo momento a encenderse nuevamente de una manera trágica.

SIGUE EN LA PAG 18

En 1942 el Gandhi fue arrestado con un numeroso grupo de amigos por exigir públicamente la salida de las autoridades británicas. La no-violencia continuaba siendo el orden del día, a pesar de que la represión se ejercía en las calles con la ayuda de bombas lacrimógenas.

Foto PIB, Nueva Delhi



EL PEREGRINO DE LA NO-VIOLENCIA (cont.)

chazo de todo gesto agresivo, pondría fin a toda intención oculta de intervención armada, obligando a las naciones a arreglar sus diferencias mediante el diálogo. En este sentido, acelerar el desarme nuclear constituiría sin duda alguna un comienzo. Pero, suprimiendo los medios de la violencia se logra por si acaso arrancar de cuajo las causas de la misma? Hay que seguir más lejos por ese camino.

Recordando la fórmula de Pablo VI: «El desarrollo es una nueva forma de justicia», ¿no podrían la ciencia y la técnica ponerse a disminuir las desigualdades existentes en vez de dejar que se abra más aún el abismo que libra a la impotencia a gran parte del mundo? ¿Qué tipo de democracia es posible, tanto en el plano nacional como en el internacional, cuando de un lado tenemos la fuerza y del otro el sufrimiento? La fuerza llamando y tentando a la violencia, y el sufrimiento invitando al gesto desesperado.

Esta ofensiva en favor de una «nueva forma de justicia» debería tomar la iniciativa y salir deliberadamente al encuentro de la humanidad que sufre. Encauzando la inteligencia de las sociedades evolucionadas hacia la intensificación de los planes del futuro decenio del desarrollo, no esperaría a que la amenaza de alguna catástrofe

mundial solicitara su atención y se obligaría, en vez de ello, a cobrar un carácter no violento para paliar el rencor que crean sufrimiento y desorden juntos en las tierras del «tercer mundo». Y como un gesto bienhechor siempre hace bien al que lo practica, los países de sobreconsumo se librarían de ese modo del peso que los tiene prisioneros de su riqueza. Porque el consumo excesivo aísla tanto y es tan mal consejero como la subalimentación.

Este esfuerzo, comenzado ya al nivel de Naciones Unidas —pero con excesiva timidez y demasiado neutralizado por contradicciones de orden interno— estaría animado por un espíritu más intrépido si se cumpliera en nombre de una no-violencia paladinamente reconocida. No se trata solamente de una Declaración de Derechos Humanos, ni de la defensa de esos derechos, limitada como está por la soberanía recelosa de los Estados. Se trata de una «experiencia internacional de la verdad» en el sentido gandhiano de la palabra; movimiento planetario de compasión, o en otros términos, de *ahimsa*.

¿Cabe esperar que este espíritu de no-violencia sople bruscamente sobre los Estados Miembros de Naciones Unidas? ¿Se escuchará la voz del

Gandhi sin que otras voces hablen de concierto con la suya en todos los continentes? Quien piense en ello tendrá que reconocer la importancia de las disciplinas de la no-violencia, ejercidas por un cortejo de sencillos héroes que, al mismo tiempo que cumplen con sus deberes cívicos, resisten a la violencia, ponen un dique a la injusticia, conminan a las masas a hacer de un desarme consciente y lúcido el más ineluctable de los escudos. Porque todo está ahí: en transformar la fragilidad de la verdad, de la justicia y de los hombres mismos en exigencia imperiosa e inquebrantable.

He aquí los términos que proponía a sus compañeros *Martin Luther King*, cuyo destino recuerda dolorosamente al del Gandhi, para una «Carta de adhesión» en cuyos artículos ha resucitado la *ahimsa* y el *Brahmasahrya*:

«2. Recordar que la acción no-violenta tiene por fin la reconciliación y la justicia, no la victoria.

5. Sacrificar mis intereses personales para que todos los hombres puedan ser libres.

6. Observar las reglas de la cortesía tanto frente a mis enemigos como a mis amigos.

9. Esforzarme por observar una



higiene espiritual y física al mismo tiempo.

10. Respetar durante las manifestaciones las órdenes de la acción no-violenta y las de sus jefes.»

Por su parte, el sacerdote brasileño *Don Helder Câmara*, que encabeza el movimiento «Acción, Justicia y Paz» se inspira, como *Martin Luther King*, en el Evangelio, y se sirve del espíritu de éste para reivindicar la justicia por medio de una resistencia constructiva:

«Acción, Justicia y Paz» no nace para tratar de mitigar el «no» de los oprimidos sino para ayudar a dar al «no» de todos nosotros, a la protesta de todos, un valiente sentido positivo, un alto y bello sentido constructivo.

«Acción, Justicia y Paz» no nace para ser un movimiento opaco, acomodado y acomodaticio, porque sabe que Dios rechaza a los tibios; quiere ser, y con la gracia de Dios llegará a ser, la violencia de los pacíficos.»

Por último, el discípulo directo del Gandhi, *Acharia Vinoba Bhave*, cuyos escritos y actos están recogidos en un volumen bajo el título de «La revolución de la no-violencia», recorre las aldeas de la India para enrolar a los ricos en el movimiento del «Don de la tierra» por medio del cual pide una redistribución de la misma que favo-

rezca a las familias rurales desposeídas, y crea en cada aldea una «Brigada de la paz» para despertar a las masas a una cooperación social consciente y profunda.

«Toda la tierra, como el aire y el agua, le pertenece a Dios. Si la tierra está bien repartida, el actual estado de insatisfacción se transformará en era de buena voluntad, de amor al prójimo y de cooperación.»

Se inspiren en Cristo o en el Gandhi, a quien el Sermón de la Montaña emocionaba hondamente y que le hizo eco en las orillas del Ganges, los discípulos de la no-violencia insisten en la interdependencia de Estados y pueblos y derivan su revolución nacional a una corriente de solidaridad universal. En un discurso que pronunciara en Calcuta en 1925 dijo el Gandhi:

«No deseo la libertad de la India si esa libertad implica por fuerza la destrucción de Inglaterra o la desaparición de los ingleses.»

«Quiero la libertad de mi país para que otros puedan aprender algo gracias a él, y para que sus recursos sirvan a la humanidad entera.»

Este universalismo no es un concepto ideal, sino una experiencia

vivida y puesta a prueba tanto por la inteligencia como por la sensibilidad y el amor:

«Mi religión, dijo el Gandhi, no reconoce fronteras geográficas. Mi fe viva trasciende mi amor por la India. Una independencia aislada no podría ser el fin de los diversos Estados del mundo: el verdadero fin es una interdependencia voluntaria. No hay límites al alcance que debe tener el servicio que prestemos al prójimo más allá de las fronteras de los Estados. Dios no ha fijado nunca semejantes fronteras.»

Si se piensa en el hombre del mañana —el hombre planetario— hay que recordar que la no-violencia del Gandhi habrá querido no solamente hacer saltar los obstáculos que paralizan a la humanidad, sino abrir caminos al progreso de ésta:

«No hay límites al alcance que debe tener el servicio que prestemos al prójimo más allá de las fronteras de los Estados. Dios no ha fijado nunca semejantes fronteras.»

Bajo un régimen de miedo, la ciencia se hace destructora; pero acompañada de la no-violencia, podría ser eminentemente creadora.

8. A LA HORA DEL TRIUNFO, PAGA CON LA VIDA SU RECHAZO DE LA VIOLENCIA

La Liga Musulmana no acepta que la poderosa minoría de religión islámica —la cuarta parte de la población total del país— pueda verse sometida al gobierno de la mayoría hindú. Con la muerte en el alma, el Gandhi y sus compañeros deben consentir en la «vivisección» del país, y ese mismo 15 de agosto, la India que se había soñado indivisible y que ahora logra su libertad, se ve cortada en dos, dos países distintos: la Unión India y el Pakistán.

Estas peripecias se han visto acompañadas de disturbios, de violencias, de terribles castigos. Ante todo ese mal desencadenado de golpe, el Gandhi, que ha dedicado su vida al buen entendimiento entre

ambas colectividades religiosas, se ve torturado por el fracaso de sus pacientes esfuerzos. Aunque tiene ya 75 años, no puede aceptar la audacia con que se manifiesta ese mal, y así recorre a pie, como pacificador, las regiones transtornadas por la desgracia y por el odio. Al hacerlo así no ignora que su vida está constantemente amenazada por el fanatismo. Uno de esos «ultras» del hinduismo, que no puede comprender su actitud caballeresca frente a los musulmanes que han permanecido en la Unión India y que lo considera como un traidor, lo derriba el 30 de enero de 1948. Gandhi rendía así el mayor homenaje, el de la sangre vertida, a la causa de la no-violencia, que él tenía por ideal universal, propuesto a todos los hombres de la Tierra.

El Gandhi recorre con los pies desnudos las aldeas asoladas por los sangrientos conflictos que enfrentaron a hindúes y musulmanes en una larga campaña de conciliación. El día de la independencia renunció a todo sentimiento de alegría, luchó contra los motines y ayunó como siempre.

Inmensas migraciones de la India al Pakistán y viceversa marcan la división de la India en el momento de lograr su independencia en 1947.

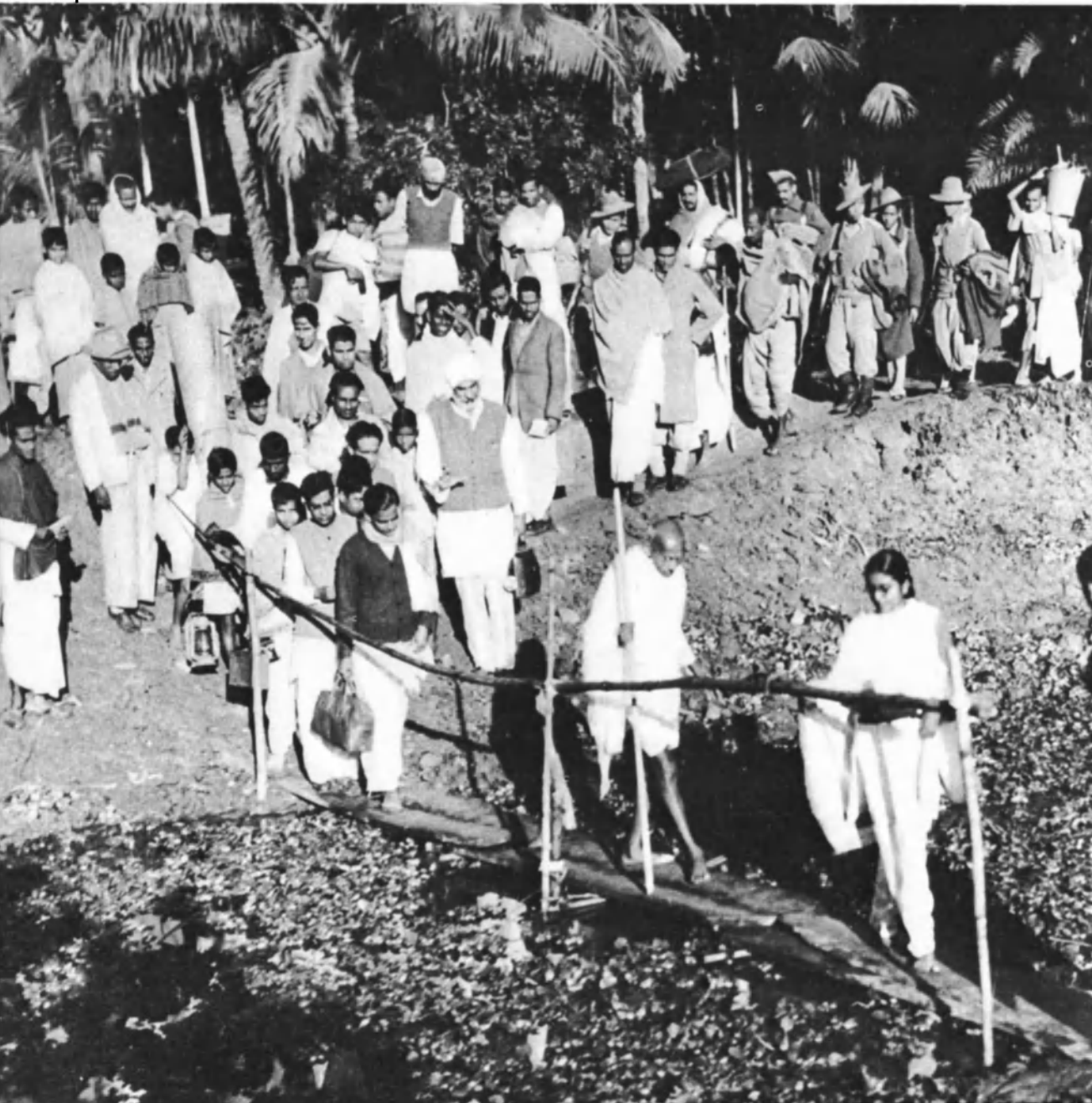
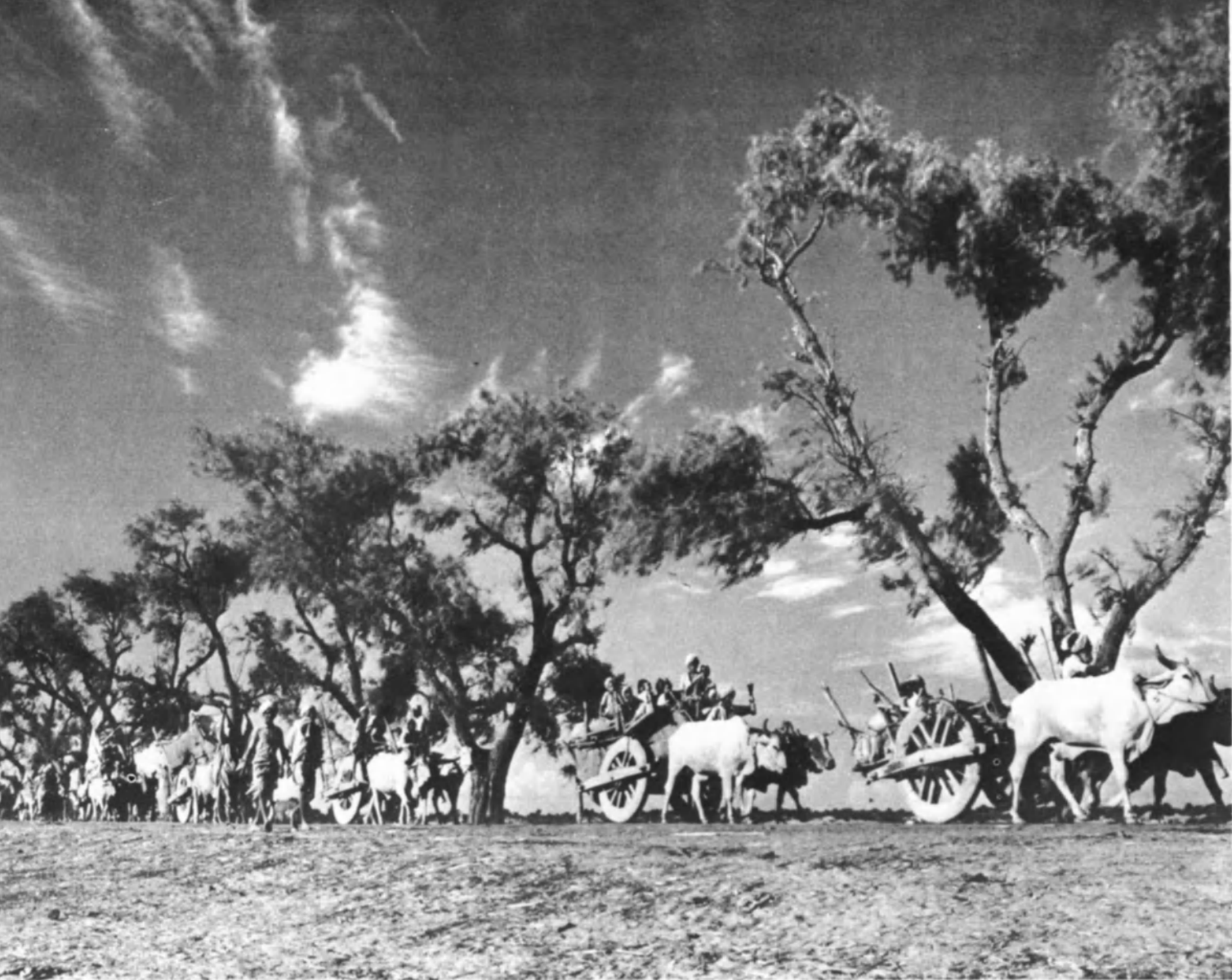


Foto Margaret Bourke-White, Life Magazine © Time Inc.

El 30 de Enero de 1948, en Nueva Delhi, Yaguajarlal Nehru, Primer Ministro de la India, le anunciaba a la muchedumbre la trágica muerte de su amigo el Gandhi, abatido en el mismo lugar minutos antes.

Foto PIB. Nueva Delhi





Fotos © Life Magazine - Grey Villet

El boycott de los ómnibus de Montgomery, en Alabama, fue en 1956 la primera gran revuelta pacífica de los negros contra la discriminación racial en los Estados Unidos de América. En esos ómnibus los negros no tenían derecho a sentarse más que en los asientos de atrás y, si el vehículo iba lleno, debían ceder su sitio a los blancos. Al precio de largas caminatas (foto de arriba, derecha) los negros obligaron a los ómnibus a marchar casi vacíos por espacio de meses (foto de arriba). La ley puso fin a esa situación obligando a las compañías de transporte a que abolieran toda segregación. Un desconocido —muy pronto célebre— encabezó esta campaña y la llevó a buen éxito: el pastor Martin Luther King, cuya autoridad moral crecería en los años siguientes. El movimiento de la no-violencia culminó con la gran marcha sobre Washington en agosto de 1963, al reunirse frente al Lincoln Memorial de la capital norteamericana más de 200.000 personas (abajo).

20 AÑOS DESPUES CAE EN MEMPHIS MARTIN LUTHER KING

Foto © Life Magazine - Robert W. Kelley





Foto © Bruce Davidson - Magnum



Martin Luther King (en el centro de la foto de arriba) encabeza en 1965 una marcha de protesta por la igualdad de derechos en que 30.000 personas recorren 80 kms, de Selma a Montgomery. En primera fila a la izquierda, el pastor Ralph Abernathy, que sucedió a King en su puesto de líder luego de su asesinato. Abajo, el retrato de King llevado por sus fieles en la procesión de su entierro.

Por la vía de la no-violencia, como el Gandhi en la India, llevó a cabo Martin Luther King en los Estados Unidos su lucha contra las discriminaciones raciales; y al igual de aquél, no dejó nunca de exhortar a los suyos a que rechazaran las tentaciones de la violencia. El 4 de abril de 1968, 20 años después del Gandhi, King caía asesinado como su predecesor. Y también como éste, el líder norteamericano había corrido todos los riesgos.

«Practicar la no-violencia» había dicho el Premio Nobel de la Paz para el año 1964, «implica una voluntad de sufrir y de sacrificarse. Es posible que implique también ir a la cárcel... Y también la muerte física. Pero si ésta es el precio que un hombre debe pagar para librar a sus hijos y sus hermanos blancos de la muerte permanente del espíritu, nada puede ser más salvador para él.»

King sabía cuánto debía al Gandhi, y lo dijo en estos términos: «Antes de este siglo, casi todas las revoluciones se basaban en una mezcla de esperanza y de odio. La esperanza se manifestaba por una sed cada vez mayor de libertad y de justicia. El odio era una expresión del rencor fomentado por los que perpetuaban el viejo orden. El odio hizo que las revoluciones fueran sangrientas y llenas de violencia. Con el movimiento del Mahatma Gandhi en la India surgió algo nuevo: una revolución basada en la esperanza y el amor, la esperanza y la no-violencia. Este mismo acento nuevo caracterizó el movimiento por los derechos civiles que tuvo lugar desde el «boycott» a los ómnibus en Montgomery (1956) hasta las manifestaciones de Selma en 1965 (ver fotos de arriba).

Por lo que respecta al sentido de su lucha, King dijo más precisamente: «El problema no es una simple cuestión racial entre negros y blancos. En fin de cuentas, no se trata ni siquiera de una lucha entre hombres, sino de una tensión entre la justicia y la injusticia. La resistencia no-violenta no está en contra de los opresores sino de la opresión. Bajo sus banderas se unen, no grupos raciales, sino conciencias».

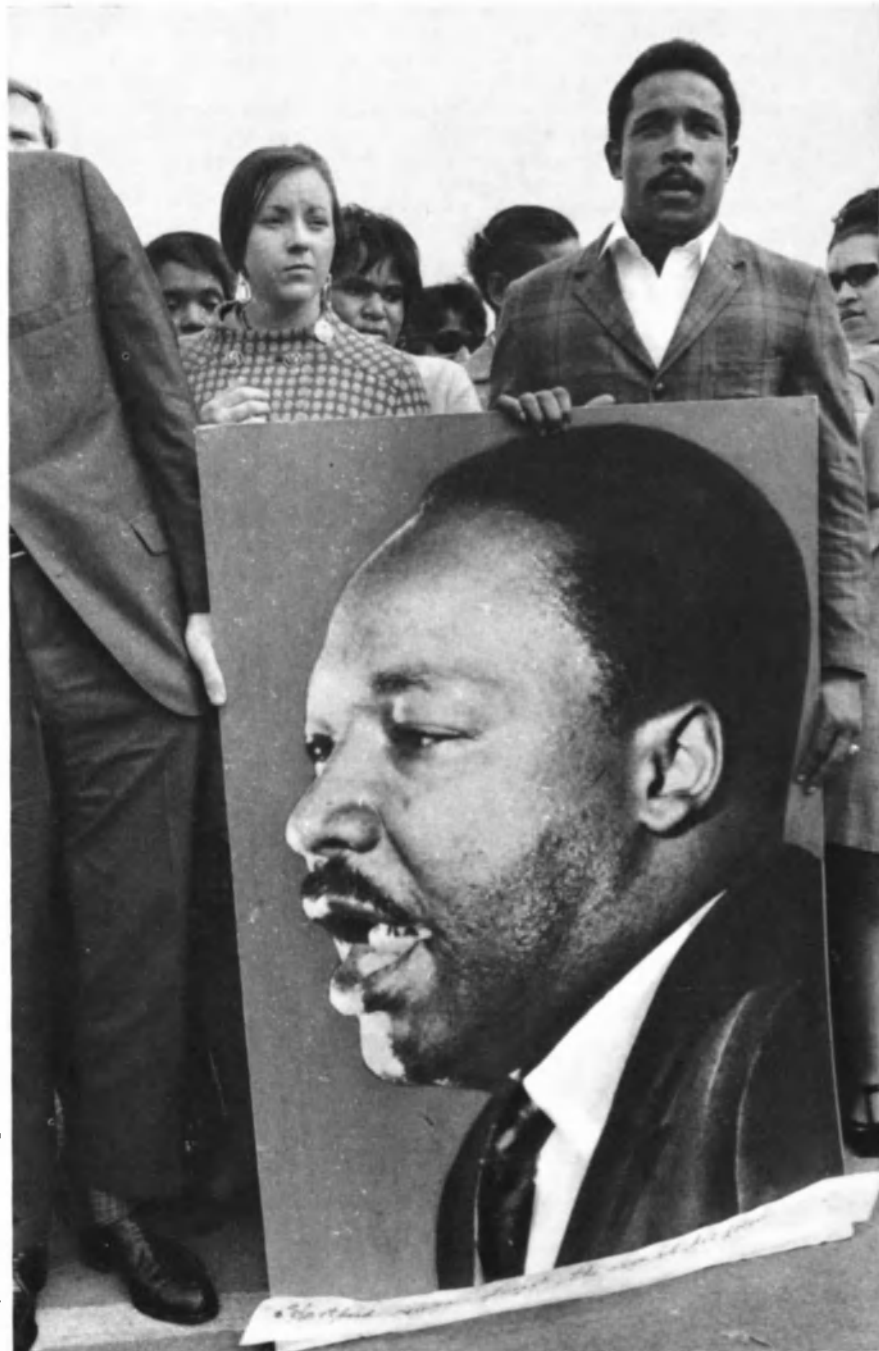


Foto © Burk Uzzle - Magnum

UNA REVOLUCION SIN ARMAS

por Humayun Kabir

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI nació en una época en la que el Occidente, como un coloso, dominaba el mundo entero. Las potencias occidentales lo regían no sólo políticamente, sino que en los campos culturales, económicos e intelectuales ejercían también una supremacía incuestionable. La India, como todos los pueblos de Asia y Africa, sufría tanto la pérdida de su independencia política como la de su empuje económico y energía espiritual. El último intento del Emperador mogul por revivir pasadas glorias había quedado desbaratado después de la revuelta de 1857.

A Turquía se la consideraba como el pueblo enfermo de Europa, y su imperio había entrado en un rápido proceso de desintegración. Luego de la derrota sufrida por la China en la llamada guerra del Opio, se le habían impuesto nuevas cargas tributarias; el Japón, por su parte, empezaba a sufrir como un sacudón las incursiones de los Estados Unidos de América, que surgían en el escenario mundial.

Rusia ampliaba sus fronteras en el corazón del Asia y presionaba al este y al sur buscando salidas hacia los mares templados. El imperialismo del mundo occidental se dejaba sentir en todos los paralelos, y por primera vez en la historia muchos pueblos de Asia y Africa empezaban a sentir cierta predestinación en la supremacía del Occidente. Antes de que el Gandhi muriera, esta atmósfera de desaliento había desaparecido, siendo reemplazada por nuevas expectativas y esperanzas llenas de ansiedad, de confianza y a veces de impaciencia. Todos los países de Asia y Africa se agitaban con una nueva vida y exigían el lugar a que tenían derecho en las « mansiones del Hombre ». Al Gandhi le corresponde una parte no pequeña

del crédito por esta transformación; y aunque sirvió principalmente de instrumento para devolver al pueblo indio el respeto de sí mismo y dar al común de la gente un nuevo sentido de la dignidad, el despertar de la India tuvo resonancia en las más apartadas regiones de Asia y Africa. Pocas veces un hombre de una nación sojuzgada ha alcanzado la posición y el prestigio del Gandhi en la época que le tocó vivir. Diez años después de su muerte, el imperialismo se batía en retirada en todo el mundo.

La significación que tiene para éste la revolución del Gandhi está en el éxito con que logró despertar las energías dormidas bajo la tolerancia y la paciencia del pueblo indio. Las masas indias habían soportado agravios y sufrido injusticias contra las que otro pueblo más activo se habría rebelado mucho antes. Su pasividad e inercia se habían considerado como una causa de debilidad, y en esto estaban de acuerdo tanto amigos como enemigos de la India. Aun los gobernantes de ésta consideraban que el carácter de las masas indias excluía toda posibilidad de revolución abierta y activa.

El Gandhi tenía conciencia de ese fatalismo, de esa pasividad del pueblo indio, pero encontró la posibilidad de usarlos en función de una política nueva y hacer de ellos reservas de fuerza oculta. Organizó así un movimiento de no-cooperación en vez de una lucha militante y agresiva. Conforme las masas indias se iban sintiendo movidas a la acción política, las fuerzas estáticas inherentes al carácter indio se dinamizaban. El pueblo recuperó así el respeto por sí mismo y este hecho constituyó en sí una restauración de los valores de la espiritualidad.

El Gandhi fue uno de los dirigentes del nuevo desafío a la dominación occidental, pero no por ello negó los valores que el Occidente había aportado a la herencia de la humanidad. La revolución científica de Europa había abierto al hombre un mundo nuevo, mundo lleno de inmensas posibilidades. En el plano material, el desarrollo tecnológico prometía liberar al hombre del hambre y las enfermedades. En el plano político, la mejor respuesta pare-

cía encontrarse en la democracia liberal del Estado-Nación. Intelectualmente esa revolución dio lugar al racionalismo y levantó la esperanza de que todos los males del hombre desaparecieran con la difusión de la enseñanza. Europa estaba animada por un espíritu de expansión, empuje y fe, y todo el mundo seguía los caminos que ella trazaba.

El Gandhi reconoció la contribución de la ciencia a la solución de los males humanos, pero protestó contra el materialismo que aquella engendraba. El sentía que la misma Europa que había luchado por la libertad política toleraba una esclavitud económica de la peor clase. La máquina, en sus formas más simples, podía ser esencial al bienestar de la humanidad, pero la forma en que Europa hacía uso de ella había reducido al hombre casi a la condición de esclavo. El Gandhi se dio cuenta de que el pensamiento tradicional occidental había llegado a un punto muerto y buscó una solución a la crisis política y social del momento. Esa solución estuvo en lo que llamaba sus « experimentos con la verdad ».

El abuso de la máquina había conducido a la concentración de la riqueza y al desarrollo de una civilización industrial sin espíritu. El Gandhi buscó solución a estos dos problemas haciendo hincapié en la aldea autónoma y suficiente como unidad primera de la sociedad. La relación entre individuos no puede hacerse a un lado en una concentración pequeña como esa. Las relaciones impersonales reemplazan a los contactos humanos cuando una unidad social crece de tal manera que los individuos ya no pueden conocerse como personas. Dar importancia a la relación humana nos liberaría por una parte del peligro de la anarquía y la licenciosidad, y por la otra nos ofrecería las condiciones necesarias al desarrollo de la libertad individual. La aldea evitaría no solamente el peligro de la dictadura del Estado, sino también la anarquía resultante sin duda de la falta de éste.

El Gandhi sabía bien la importancia que tiene la independencia económica del individuo. Sin independencia económica, la independencia política

HUMAYUN KABIR, ex-ministro de la India, es un ensayista y filósofo indio. El señor Kabir ha publicado una obra considerable y dedicado algunos de sus libros a la vida, lucha y pensamientos del Gandhi. El artículo que publicamos aquí lo escribió para una obra colectiva que imprimió en Nueva Delhi, en 1968, la « Gandhi Peace Foundation », poco antes de la muerte del autor.

se convierte en una burla, y la democracia en mera farsa. La concentración desmedida de riqueza ataca la independencia económica del hombre, pero es un resultado inevitable de la producción en gran escala cuando ésta se deja en manos de intereses particulares. El análisis del Gandhi, hasta este punto, es casi idéntico al de los socialistas; su solución, sin embargo, es muy diferente de la de ellos. El remedio socialista se basa en la eliminación de la propiedad privada aunque conservando los grandes complejos industriales. El Gandhi buscó una solución en la dispersión de la industria, lo que automáticamente acabaría con la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos individuos.

La diferencia que existe entre la solución del socialismo y la del Gandhi no es difícil de entender. Una y otra provienen de una diferencia de actitud para con el individuo. El Gandhi creía que éste es lo más importante; y cualquier retaceo que se hiciera de su libertad había que evitarlo a toda costa. La igualdad, base de toda independencia económica, debería alcanzarse mediante métodos pacíficos y no-violentos.

Los socialistas sostienen a su vez que la libertad política se puede lograr —y se ha logrado a menudo— mediante una revolución sangrienta. El Gandhi opinaba que por ese método sólo se logra la forma pero no la sustancia de la libertad. Los resultados alcanzados por una revolución violenta siempre pueden perderse a raíz de una contrarrevolución más violenta todavía. Además, muchos de los que han esgrimido una espada han muerto por un golpe de otra. El pensar en este peligro hizo que el Gandhi instara siempre a todos a alcanzar la libertad política sin recurrir a la violencia. Toda violencia, de acuerdo con sus principios, nacía del odio, y él consideraba que la única forma de resolver los conflictos humanos era eliminarlo.

La actitud del Gandhi ante la violencia presta a su mensaje hoy en día un significado especial. El hecho de que él desarrollara su filosofía aprovechando varios de los elementos de las corrientes modernas del pensamiento —que por lo demás no negó nunca— nos merece atención y respeto. Fue el heredero de la mejor tradición liberal y consideró la libertad personal como uno de los más grandes valores de la vida.

El líder de la India coincidía con

los filósofos anarquistas en creer que el Estado debía entrometerse lo menos posible en la vida del individuo; creía también en la tradición colectivista inherente al pensamiento socialista, pero absorbió todas estas enseñanzas dando un giro nuevo a todo lo que aprendía. Y aunque creía asimismo en la libertad personal, sintió que los derechos debían de ser consecuencia del cumplimiento del deber. Estaba en favor de la descentralización, pero no de la abolición del Estado, y argüía que se debían repartir los bienes del mundo, pero no se sentía dispuesto a predicar el uso de la violencia para lograr este fin.

Los teólogos y otros maestros de la religión han dicho desde tiempo inmemorial que el hombre no puede vivir de odio. Sin embargo, la práctica de la no-violencia era, antes de

la aparición del Gandhi, una cuestión puramente personal, individual: el fue el primero en demostrar su eficacia como acto de un grupo. El éxito de su política hace que no se lo pueda dejar a un lado como visionario; su defensa de la no-violencia como instrumento de acción política ha suscitado interés en todo el mundo, haciendo que los grupos más dispares intenten emplearla para solucionar sus problemas.

La técnica ha unificado el mundo, venciendo las barreras naturales creadas por el tiempo y el espacio. Antigüamente una idea sólo podía desplazarse a la velocidad con que un hombre era capaz de trasladarse de un punto a otro. Hasta mediados del siglo pasado, esto equivalía a no más de 300 kilómetros por día; pero hoy día un hombre puede dar la vuelta al mundo en menos de dos horas. Una

SIGUE A LA VUELTA

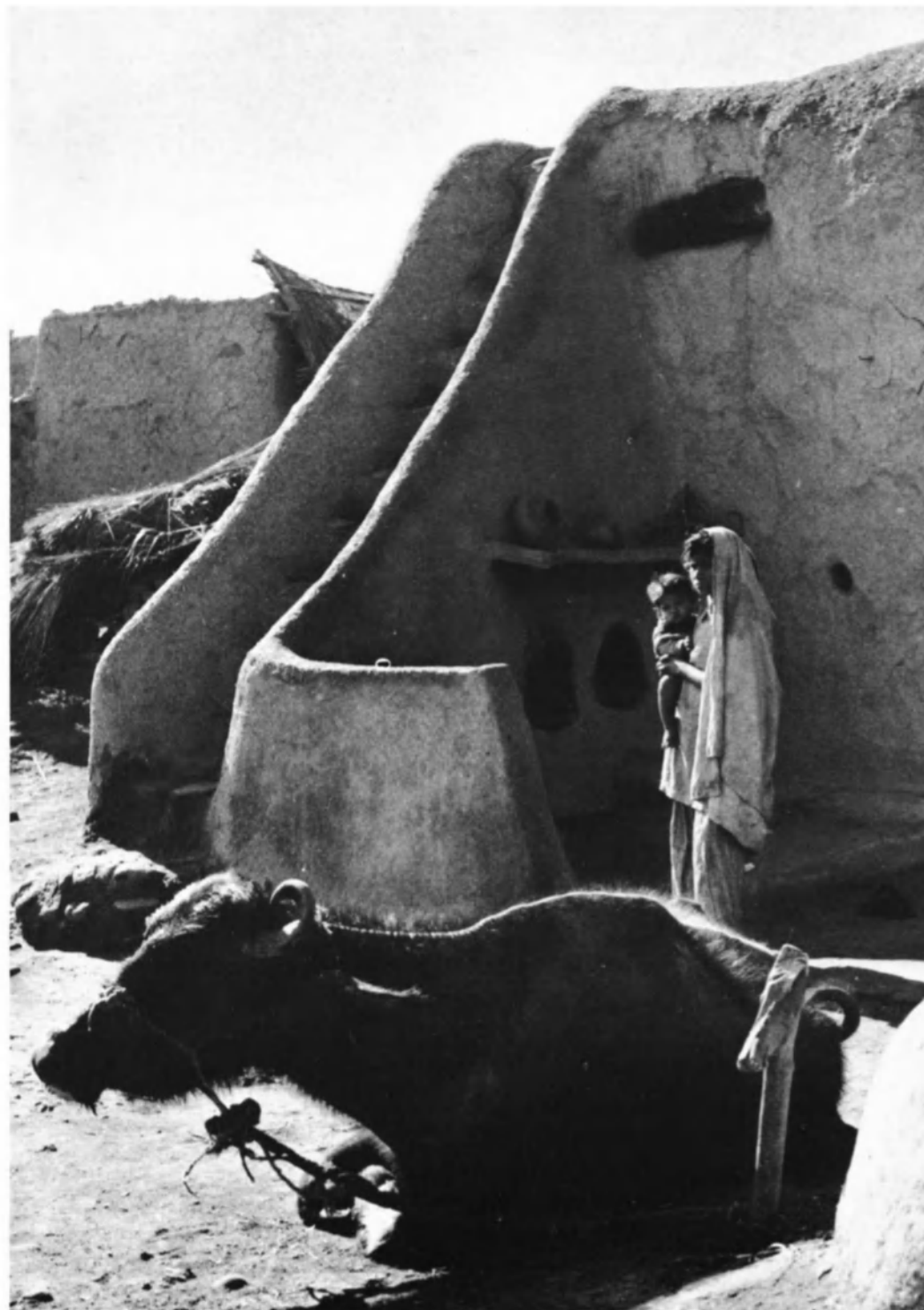


Foto © Lennart Olson - Willy Bern

Una de las 700.000 aldeas de la India en las que vivía a comienzos de este siglo el 80 por ciento de la población del país. La de la foto está situada en el Punjab. El Gandhi decía que en ellas se encontraba «la verdadera faz de la India».

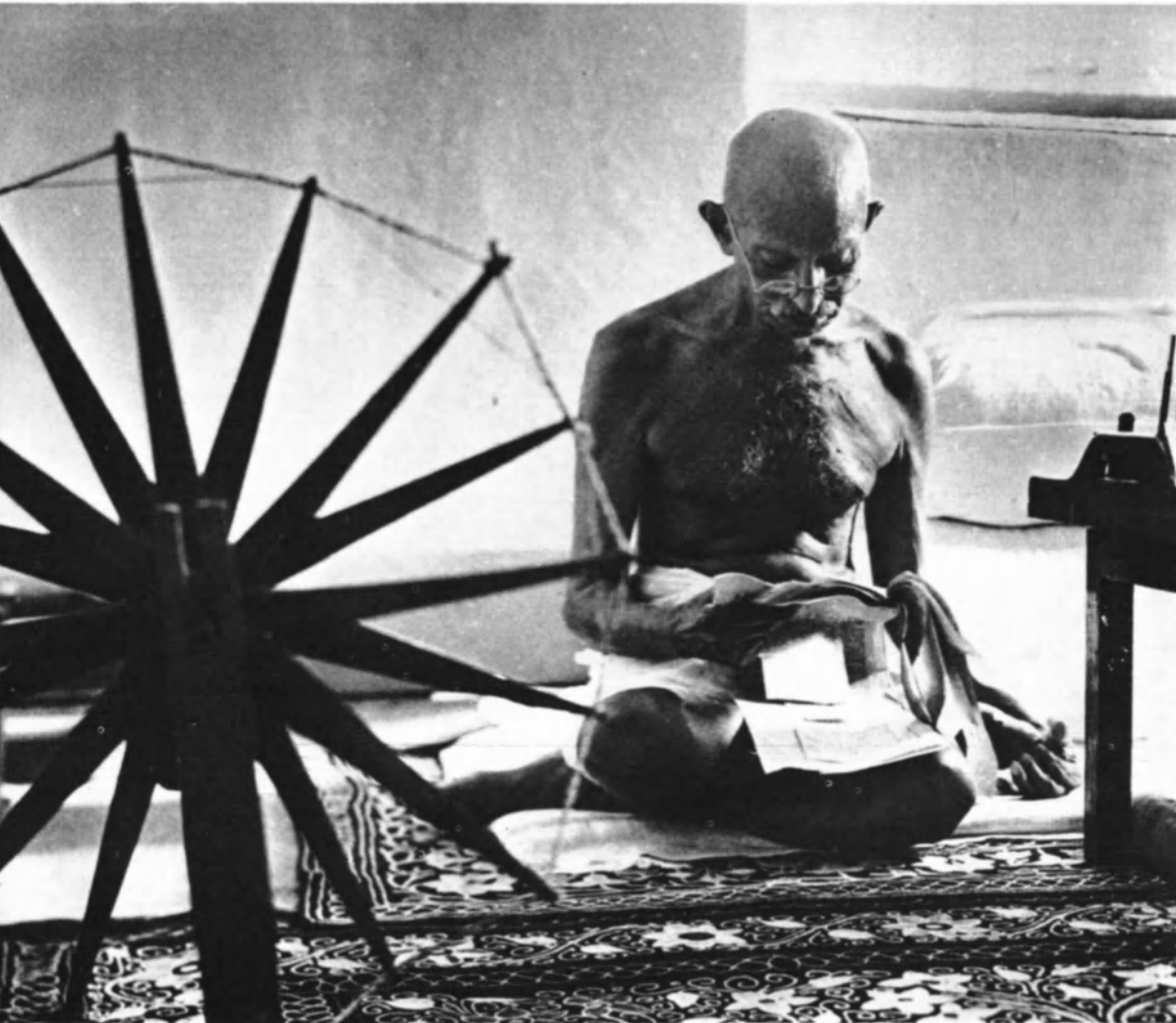


Foto Margaret Bourke-White - Life Magazine © Time Inc.

EL SABIO EN LA RUECA

La rueca, como instrumento de la recuperación social y económica de los campesinos indios y de la lucha por la independencia de la India, se ha convertido en parte de la leyenda del Mahatma. El Gandhi decía que el problema del hambre precedía al de la libertad, y fue con la intención de alimentar a millones de campesinos sin tierra que organizó su célebre campaña del hilado y tejido a mano. Muchas aldeas se transformaron al revivir él este olvidado oficio. Simultáneamente, el hecho de no comprar tejidos fabricados en el extranjero permitió a la India empezar a controlar su producción de algodón. El Gandhi predicaba con el ejemplo e hilaba muchas horas al día, aun en la prisión.

En la foto de la izquierda se lo ve sentado al pie de la rueca, instrumento que representaba para él un símbolo de unión entre los hombres y de respeto al trabajo manual. El Gandhi precisó en más de una circunstancia que no se trataba de un retorno al pasado; en 1921 dijo: «Yo me pronunciaría a favor de la mecanización más extrema si se pudiera evitar la miseria y la apatía que trae consigo».

A la derecha, una zona industrial en la India de hoy.

REVOLUCION SIN ARMAS (cont.)

idea puede llegar simultáneamente a todos los rincones de la tierra. Hace menos de 20 años, estas posibilidades sobrepasaban a la imaginación más desbocada; hoy son realidades de nuestra vida.

Las montañas y los océanos no dividen ya a los hombres. Se viaja por encima de ambos; se llega al espacio sideral. La unificación tecnológica del mundo exige su unidad económica, política y cultural, unidad que sólo podrá alcanzarse si se protege la diversidad y autonomía de las diferentes partes que lo constituyen.

La técnica moderna, por lo demás, ha creado condiciones merced a las cuales una guerra puede y debe descartarse. Antigüamente las naciones luchaban por campos de pasturaje y por «espacio vital». Después empezaron a luchar por la conquista de materias primas y mercados. Se vivía con el temor constante de que, sin control político de los territorios, un pueblo se viera expuesto a la hambruna y la muerte. El desarrollo de la tecnología y la ciencia ha eliminado por primera vez en la historia este temor. Ahora todos pueden contar con lo indispensable para vivir.

El obtenerlo es posible si las energías del hombre se canalizan hacia fines productivos y la riqueza que se produzca se distribuye equitativamente entre todos los hombres.

Ya no son necesarios los conflictos o guerras de pura supervivencia. Por el contrario, es la guerra actual la que amenaza la existencia de la humanidad. Se han creado armas tan poderosas que no sólo pueden destruir a los contendientes sino también al mundo entero. Los Estados Unidos y Rusia cuentan con un arsenal atómico capaz de lograrlo. La ciencia y la técnica han creado tales peligros, que o bien la humanidad siente y actúa como un todo o bien desaparece. Esta idea ha hecho que las potencias principales se echen atrás cuando estaban ya al borde de la catástrofe. El equilibrio de terror se refleja ahora en una paz precaria. Algo se ha ganado con ello, pero todavía no se ha convencido a la sociedad de que el empleo de la violencia dentro de una colectividad determinada puede plantear la misma amenaza.

Una razón en apoyo de esta tesis es que no hay conflicto interno que pueda mantenerse dentro de sus pro-

pias fronteras. Las relaciones entre naciones son tan complejas, que todo conflicto interno puede —y de hecho obliga— a otros a intervenir. La guerra civil española empezó como un conflicto entre dos grupos de españoles, pero pronto degeneró, por la intervención de ciertas potencias, en un ensayo de lo que luego sería la segunda guerra mundial. La guerra del Vietnam nos recuerda cruelmente que las grandes naciones no pueden renunciar a intervenir en las cuestiones internas de naciones menos poderosas.

En el Asia occidental los problemas se podrían resolver si las grandes potencias no intervinieran. No puede haber garantía alguna para el futuro si la violencia, tanto interna como externa, no se elimina definitivamente.

Los conflictos humanos empezaron con el crimen de Cain, que fue inicialmente el de repudiar la responsabilidad que tenía por su hermano. La lógica de los acontecimientos, hoy en día, ha obligado a un número cada vez mayor de hombres y mujeres a darse cuenta en todas partes de que todos y cada uno de nosotros debemos aceptar responsabilidad por los



Foto © Bern, París - Rune Hassner

actos de todos los demás. En cuanto al Gandhi, su aporte más importante fue el de tratar de llevar a la práctica programas de no-violencia para luchar contra el mal. Aun los políticos que sienten aversión por el uso de la fuerza no la descartan generalmente como instrumento político. El Gandhi declaró que el método de la persuasión, fuera con relación a asuntos internos o externos de un país, era el único camino humano y civilizado abierto al hombre. Quiso así eliminar la fuerza física y sustituirla por la presión moral. La esencia de su método consiste en resistir el mal empleando la no-violencia, para lo cual el individuo debe empezar por influenciar a otros. Con un programa semejante se podría aminorar las tensiones dentro del individuo y también entre un individuo y otro. Las tensiones internacionales son a menudo el reflejo de tensiones internas dentro de una nación, así como las tensiones dentro de la sociedad se deben a menudo a las que se producen dentro del individuo. Todo aquel que resuelve sus tensiones internas se convierte en una personalidad integrada, una dinamo de fuerza y energía radiante. La respuesta del Gandhi al problema de la

violencia, tanto interna como internacional, fue la de preparar a un grupo de hombres y mujeres para que superaran sus tensiones internas y ayudaran a resolver las tensiones existentes dentro de la sociedad en la que actuaran. Una vez que las tensiones dentro de la sociedad se redujeran, las tensiones internacionales disminuirían automáticamente.

Analizando la injusticia y la desigualdad entre los individuos y las naciones, el Gandhi sacaba en conclusión que ambas cosas eran causas fundamentales de odio y de tensión. El Estado trata de reducir las causas de tensión interna, asegurando la igualdad de todos ante la ley. Los impuestos progresivos, creados con el propósito de reducir las desigualdades de orden económico, tratan de servir el mismo fin. El mayor contacto entre las naciones exige la aplicación de métodos semejantes para garantizar la justicia y reducir las desigualdades más notorias. Una de las paradojas de la edad moderna consiste en que, al tiempo que el mundo se reduce gracias a las conquistas de la técnica, se crean más barreras nacionales con objeto de impedir la libre comunicación entre los hombres.

El mundo está irresistiblemente impulsado a la unión, pero para que ella se realice, haciendo surgir un nuevo orden en el globo, tendrán que cumplirse primero dos condiciones. La primera es la de garantizar una total libertad y autonomía cultural aun al más insignificante de los grupos que constituyen la humanidad. (Uno de los cambios más extraordinariamente interesantes de los últimos 50 años ha sido el surgimiento de potencias gigantes acompañadas de una demanda insistente de mayor autonomía por parte de grupos cada vez más pequeños.) La segunda condición consistiría en la creación de un vasto grupo de gente bien informada en todo el mundo. La autoridad civil ha ganado fuerza a medida que se reconocía más y más su imparcialidad. La palabra autoridad sería mejor aceptada si garantizase justicia y consideración equitativa a todos los hombres.

El Gandhi fue un revolucionario que buscó transformar la naturaleza humana. Fue también un realista, y sabía por ello que el pueblo juzgaría sus fórmulas por los resultados. Por eso empezó con el individuo, al que trató de cambiar antes que nada. El creía que el comienzo más humilde



podía a llevar a planos de incalculable importancia; por eso su técnica se adapta bien a la práctica de pequeños grupos en programas inicialmente modestos. El Gandhi, además, rechazaba la teoría de que el fin justifica los medios y creía que éstos eran tan importantes como el mismo fin. Cuando un hombre actúa de acuerdo con estos principios, no sólo alcanza una excelencia de orden personal sino que también, por haber adoptado métodos limpios, cambia el curso de la historia.

El ejemplo supremo de la fe del Gandhi en la no-violencia y en la importancia del individuo se encuentra en los pensamientos y actos de los últimos días de su vida. La década de 1937 a 1947 se caracterizó en la India por la violencia y la tensión. Conforme se aproximaba la fecha de la independencia política, las luchas de intereses entre los diversos sectores de la población iban cobrando mayor intensidad. La India logró su libertad pero a costa de su unidad como nación, y la transición se señaló por una serie de crímenes y actos de violencia en gran escala.

El Gandhi se mantuvo firme ante la ola de rencor y de pasiones en conflicto. Luego de ayudar a calmar los ánimos —primero en Noakhali y luego en Bihar y en Calcuta, se dirigió a Delhi, donde habían estallado revueltas comunales como secuelas de la división del país. Con su coraje característico, el Gandhi se enfrentó a la muchedumbre enfurecida, exhortándola con su mensaje de concordia y amistad. Sus oraciones en grupo se convirtieron en fuente de fortaleza y consuelo para innumerables hombres y mujeres de la capital y de todo el país. Las pasiones se habían inflamado a tal punto, que algunos individuos mal aconsejados trataron de impedir la realización de estas reuniones, pero pese a la oposición, los ataques y las amenazas, el Gandhi siguió cumpliendo intrépidamente su programa.

En Calcuta habían tratado ya de asesinarlo en setiembre de 1947; en Delhi lo atacaron más veces, repitiéndose las amenazas contra él. Pero con una paciencia y una valentía ejemplares, el líder siguió el camino de comprensión, fraternidad y compasión humana que había escogido. Desde su lucha contra la tiranía en Sudáfrica hubo en todo lo que hacía un sello de grandeza, pero sin alcanzar nunca la altura a que llegó en los últimos seis meses de su vida. Sus palabras y sus actos trasuntaron entonces una nueva dulzura, una nueva fuerza. Todos los que se le acercaron salieron más puros y mejores del encuentro. Pero las fuerzas del mal se intensificaban también al mismo tiempo, y así fue cómo el 30 de enero de 1948 el Gandhi pagó el precio supremo por el amor que tenía a sus semejantes. Una bala asesina lo derribó destruyéndolo físicamente, pero al mismo tiempo se renovaba en espíritu al unirse al grupo de inmortales cuyos nombres brillan como estrellas en el firmamento de la historia humana.

REFLEXIONES SOBRE EL GANDHI

Todos los bienes terrestres del Gandhi, que había hecho voto de pobreza, se encuentran aquí reunidos en una habitación de la casa de Nueva Delhi frente a la que fué asesinado: escudillas y cubiertos de madera, tres monitos de porcelana, su diario, un reloj, su libro de oraciones, sus gafas, una salvadera, un pisa-papeles y dos pares de sandalias.



Foto Gandhi, Smarak Sangrahalaya, Ahmedabad

El Gandhi liberó a su país de la dominación británica no por la fuerza de las armas sino por medio de la no violencia basada en el derecho. Hizo política porque tenía que vérselas con las autoridades, pero la hizo de un modo insólito.

A un mundo dedicado a la farsa de vivir según pretendidos principios de justicia y de moralidad el líder de la India le arrancó la careta, y no sólo en sus estudios analíticos (en los que no estaba solo, pues tuvo muchos precursores) llamó la atención hacia la preponderancia de la violencia en la sociedad humana, sino que también lo hizo en su vida de todos los días, exponiéndose a la violencia y sufriendola abiertamente.

La fuerza decisiva del Gandhi estuvo en su disposición a sufrir todas las consecuencias de sus actos y en su talento para suscitar esa misma disposición de ánimo en las masas de la India. Por ese método irreductible de lucha no-violenta contra la violencia él asombró al mundo e inspiró a su pueblo a seguirlo.

Aunque buscó lo imposible: una política basada en la no-violencia, el Gandhi logró en ese empeño un éxito rotundo. ¿Será entonces que lo imposible se hizo posible gracias a él? Gandhi repudió siempre toda clase de violencia física. Preso muchas veces en el curso de su vida —que vio amenazada otras veces— acabó por caer víctima de un asesino. Pero con todo ello ¿puede decirse que se haya opuesto siempre a toda forma de violencia? Este es, creo, el punto fundamental cuando se habla de él.

Aunque dijera clara y abiertamente que quería convencer y convertir a sus adversarios y llegar a un acuerdo con ellos, en realidad recurría deliberadamente a una coacción de orden moral. Su capacidad de sufrimiento, con la enorme repercusión que tuvo en la resistencia del pueblo indio, se convirtió de por sí en una forma de «vio-

lencia» que finalmente obligó a los ingleses a salir de la India.

Esto nos recuerda la antigua doctrina india del poder de los ascetas. Por las increíbles mortificaciones a que se someten, éstos acumulan un poder mágico que los lleva a dominarlo todo. Hasta los dioses llegan a temer el poder de los ascetas.

La autodisciplina del Gandhi fue, sin duda, resultado de una especie de violencia ejercida sobre su yo espiritual, pero esta violencia o coacción interna no se limita solamente a quien la practica; quien se hace violencia a sí mismo está igualmente dispuesto a que se la aplique en los otros. La fuerza de la presión moral fue uno de los factores de acción del Gandhi, y a ella cabe imputar no pequeña parte de la respuesta que el líder suscitara.

Aunque la no-violencia, tal como la practicó el Gandhi, no acabó en realidad con la violencia sino que la hizo transferirse a otros ámbitos, no se puede negar que él logró su éxito político sin recurrir a la fuerza física, aunque hubiera unos cuantos partidarios suyos que hicieron uso de ella ante la plena desaprobación del jefe. ¿No descubrió así el Gandhi un método político para hacer que el derecho se impusiera sobre la fuerza? Para darse cuenta plenamente del alcance de este éxito hay que comprender primero qué es lo que hace de él una experiencia tan excepcional.

La historia enseña que es posible hacerse obedecer si se está dispuesto a exterminar a otros hombres y a sembrar la destrucción como hicieron los atenienses en Samos, los romanos en Palestina, la Iglesia medieval en Provenza y Cromwell en Irlanda. Siempre que se ejerza sin restricciones y sin escrúpulos, el poder es absoluto cuando obedece a una norma deliberada o se ejerce en nombre de una revelación divina.

Los pueblos que vivieron orgullosos de sus libertades se han visto barridos por este tipo de tiranía. A la pregunta principal: ¿hasta dónde está dispuesta a ir una potencia dominante si se ve gravemente amenazada su autoridad? los ingleses tenían pronta su respuesta: mejor retirarse que recurrir al terror. El Gandhi tuvo siempre toda la libertad que quiso para hablar en público, y hasta se le permitió actuar desde la prisión. El liberalismo de los ingleses y su idea de lo que son derechos legales hizo posible para el Gandhi dar amplio vuelo a sus actividades. Sus logros se deben tanto —si no más— a la manera que los ingleses tienen de encarar la política como a las propias ideas del líder.

Pero queda siempre en pie el hecho extraordinario —y quizá único en la historia— de un hombre que crea un instrumento de acción política con una idea que trasciende la política, un hombre cuya vida entera fue un ejemplo constante de esta convicción. Gandhi creó una teoría que se ajustaba a la práctica; su política se basa en princi-

pios religiosos que la trascienden y está basada en la acción del yo interior que lleva a la *satyagraha*, al tenaz aferramiento a la Verdad. Gandhi sentó él mismo el ejemplo de este principio. La resistencia proyectada hacia fuera debe ser consecuencia de la fuerza viva del amor, la fe y el sacrificio. Quien se dedica a ella ha de profesar la verdad, la castidad, el valor, la voluntad de sacrificio, y aceptar con gusto todos los sufrimientos que se le inflijan, pero no pasivamente, sino como «guerrero de la verdad».

Del mismo modo que el cuerpo del *satyagrahi* se ejercita en el manejo de las armas, su espíritu y su mente se ejercitan en una disciplina particular de autopurificación. El Gandhi se distinguió de los ascetas sagrados en que su vida fue una búsqueda permanente e incesante de la propia purificación en la que tuvo siempre plena conciencia de sus propias culpas. Todos los esfuerzos tendientes a hacer de él un santo merecieron su desdén y el luchar para resistir la corriente de los buscadores indios del *darshan*, que querían deificarlo, se convirtió en una de las grandes preocupaciones de su vida. Semejante tergiversación, pensaba el Gandhi, sólo podía perjudicar la causa que él quería promover.

El espíritu de autosacrificio del líder le permitió demostrar que una idea «suprapolítica» podía convertirse en una fuerza para la acción política: en esto reside la grandeza del Gandhi, que es una figura de nuestros tiempos. Para él, la política no sólo fue cosa inseparable de la ética y la religión, sino que estuvo constante y completamente alimentada por ellas: mejor morir, mejor dejar «que todo un pueblo quede borrado del mapa», que sacrificar la pureza del alma.

En nuestra época el Gandhi llegó a ser el único hombre que practica una política moral y religiosa mientras vive por y para la verdad. Humillado en Sudáfrica a causa de su raza e inspirado por su origen indio—aunque educado en Inglaterra— este hombre estuvo movido por el amor a una India libre y capaz de recuperar su dignidad gracias a su voluntad de sufrir y su espíritu de sacrificio sin límites. Pero al mismo tiempo no perdió nunca ese sentimiento secreto de culpabilidad que es la chispa capaz de empujar al hombre a una mayor determinación en sus actos.

Ahora se nos plantea el problema siguiente: ¿cómo escapar a la violencia física y a las guerras, cómo evitar el holocausto de las armas nucleares? Con sus actos y sus dichos, Gandhi dio la respuesta justa a este interrogante. Sólo los valores políticos capaces de trascender la política misma pueden engendrar la fuerza capaz de salvarnos. Y es particularmente alentador que sea un asiático el que nos sugiere semejante fórmula en nuestros días.

KARL JASPERS, uno de los grandes filósofos existencialistas, nació en Oldenburg (Alemania) en 1883 y murió en Basilea en febrero de 1969. Hace más de 50 años que empezó a escribir su obra; ésta ha ejercido una influencia muy importante en el pensamiento contemporáneo. El artículo que publicamos fue uno de los últimos que escribió y forma parte de una recopilación colectiva recientemente publicada por la Fundación Gandhi de la Paz, bajo el título de «Mahatma Gandhi - 100 Years», en honor del nacimiento del Gandhi.

EL GANDHI Y LOS ESTUDIANTES FRENTE A LA POLITICA

por **Malcolm S. Adiseshiah**

Director General adjunto de la Unesco

Las ideas del Gandhi sobre la política y las instituciones de enseñanza siguen siendo un tópico de actualidad candente tanto para la India como para todos los países miembros de la Unesco. En sólo un año, de 1967 a 1968, ha habido tumultos y alborotos estudiantiles en 56 de los 80 Estados miembros de la Unesco que cuentan con universidades (los otros 45 países no tienen todavía instituciones de enseñanza superior).

Quisiera resumir en cuatro puntos las ideas del Gandhi sobre el problema de la política en las instituciones de enseñanza: 1) las instituciones de enseñanza son instituciones políticas; 2) como tales, deben actuar en los momentos de crisis política nacional; 3) no deben tomar parte en la política partidaria, y 4) deben ser auténticos centros de educación.

Las instituciones de enseñanza son instituciones políticas.

«El antiguo aforismo de que lo que nos libera es la educación resulta tan cierto hoy en día como siempre» dijo el Gandhi en la revista *Harijan* (número de marzo de 1946). Este comentario sintetiza mejor que nada su idea del papel de la política en las instituciones de enseñanza. Para el Gandhi la educación era un aprendizaje general que debía empezar por forjar el carácter con objeto de que el hombre sirviera a la humanidad. Igualmente, la liberación debía significar un romper con todas las formas y gamas de la esclavitud, tanto interna como externa.

Si la política es el arte de servir a la humanidad con el propósito de que ésta logre obtener los derechos y libertades adoptados más tarde por la Constitución de la India y la Carta Orgánica de las Naciones Unidas, a saber, el respeto universal y cumplimiento de los derechos humanos y libertades fundamentales sin distinción

MALCOLM S. ADISESHIAH es Director general adjunto de la Unesco, en la que ingresó en 1948. Ex-profesor de Ciencias Económicas de la Universidad de Calcuta, el señor Adiseshiah dirigió también el Departamento de Ciencias Económicas de la Universidad de Madrás durante diez años, y como especialista en los problemas económicos rurales del Estado de Madrás, formó parte del grupo de economistas que concibió, antes de que la India se independizara, el plan decenal para la industrialización de su país.

de raza, sexo, lenguaje o religión, tenemos que, en un sentido etimológico, las instituciones de enseñanza son instituciones políticas.

Las escuelas y universidades enseñan tanto a estudiantes como a profesores, ciencia por una parte, y arte —el arte de la liberación— por la otra. La educación consiste en aprender y practicar, y la liberación en arrancar prejuicios de raíz y liberar al estudiante. En las instituciones de enseñanza uno aprende a conocerse a sí mismo, a conocer el mundo circundante y a realizar los actos que lo liberen de la esclavitud junto con todos los que sufren de ella. En este sentido, Gandhi concibió las instituciones de enseñanza como instituciones políticas en el sentido más noble de la palabra.

Las instituciones de enseñanza deben actuar, en los momentos de crisis política nacional.

En el momento culminante de la no-violencia se invitó a estudiantes y profesores a que abandonaran escuelas y universidades. Gandhi diría poco después, en su versión revisada del programa constructivo enunciado por primera vez en 1941 y que finalmente hizo público en Puna en 1945, que los que respondieron al llamado del Congreso y resistieron, obtuvieron una gran victoria para el país y para ellos mismos. Las naciones atraviesan por momentos de crisis, raros pero terribles, tal como el que vivió la India cuando Gandhi y el Congreso pidieron a profesores y alumnos que abandonaran los establecimientos de enseñanza y participaran en la lucha nacional.

Son raros los que tienen la oportunidad de vivir una experiencia como ésta, declaró él ante el *All-India Congress Committee* reunido en Bombay en 1942, en vísperas de adoptarse la resolución que exigía la partida de los británicos. «Esta es la consigna que os doy: actuar o morir. No hay batalla que en el mundo se haya librado por la libertad en que los estudiantes no hayan desempeñado en papel importante.»

En los momentos decisivos de la vida de una nación, la política se reviste de una misión sagrada, que la convierte en la esencia de la vida de toda una sociedad. Los estableci-

mientos de enseñanza participan entonces, como elementos que son de esa sociedad, en la politización de toda la vida social, tanto pública como privada. Tal participación debe ajustarse a dos principios fundamentales e inseparables: *satya* y *ahimsa* (verdad y no-violencia), y en la mente de los profesores y alumnos que se sientan profundamente comprometidos con el movimiento nacional, no habrá lugar para la *himsa* (violencia).

A la hora del asalto final, declaró el Gandhi, los estudiantes y profesores abandonarán sus colegios y universidades y si es necesario, se sacrificarán por la libertad de su país, sacrificio total porque será no-violento.

En esta misma declaración de Puna, el Gandhi deploró profundamente que los establecimientos de enseñanza no participasen en las grandes crisis políticas nacionales y atribuyó esta pasividad a la interpretación falsa y artificial que en ese entonces se daba a lo que es educación. Invitando a los establecimientos de enseñanza a desempeñar el papel que les correspondía en las crisis políticas nacionales, de hecho Gandhi no negaba a profesores y alumnos lo que Harold Laski llamaba el derecho fundamental de todo ciudadano, que es el derecho a rebelarse. Esta responsabilidad esencial y precaria que todo ciudadano posee, pero sólo en su calidad de ciudadano y no de profesor o estudiante, le plantea a cada uno un problema individual de conciencia.

Pero la conciencia es engañosa; por un lado nos puede armar de valor y por el otro llenarnos de duda y temores. Nos puede hacer decir, con el Gandhi: déjame con Dios y el caos, o puede igualmente llevarnos a declarar, con él, que estamos a punto de cometer una solemne tontería. Bajo ningún pretexto, advertía el Gandhi, deben los que toman parte en la acción emplear la coacción contra los que no participan de sus ideas o contra las autoridades. *Ahimsa* es la marca de la participación política cuando ésta emana de la conciencia.

Las instituciones de enseñanza no deben tomar parte en la política partidaria.

La política partidaria no es asunto de estudiantes, dijo el Gandhi. Dedicados al estudio y la investigación, no pueden considerarse hombres polí-

ticos ni tienen porqué recurrir a huelgas políticas. Los estudiantes deben tener sus héroes y honrarlos tratando de imitar lo que haya de mejor en ellos, no declarándose en huelga, añadió luego en términos muy claros al pronunciarse, en el mismo programa constructivo de noviembre de 1945, sobre la participación de los establecimientos de enseñanza en la política cotidiana.

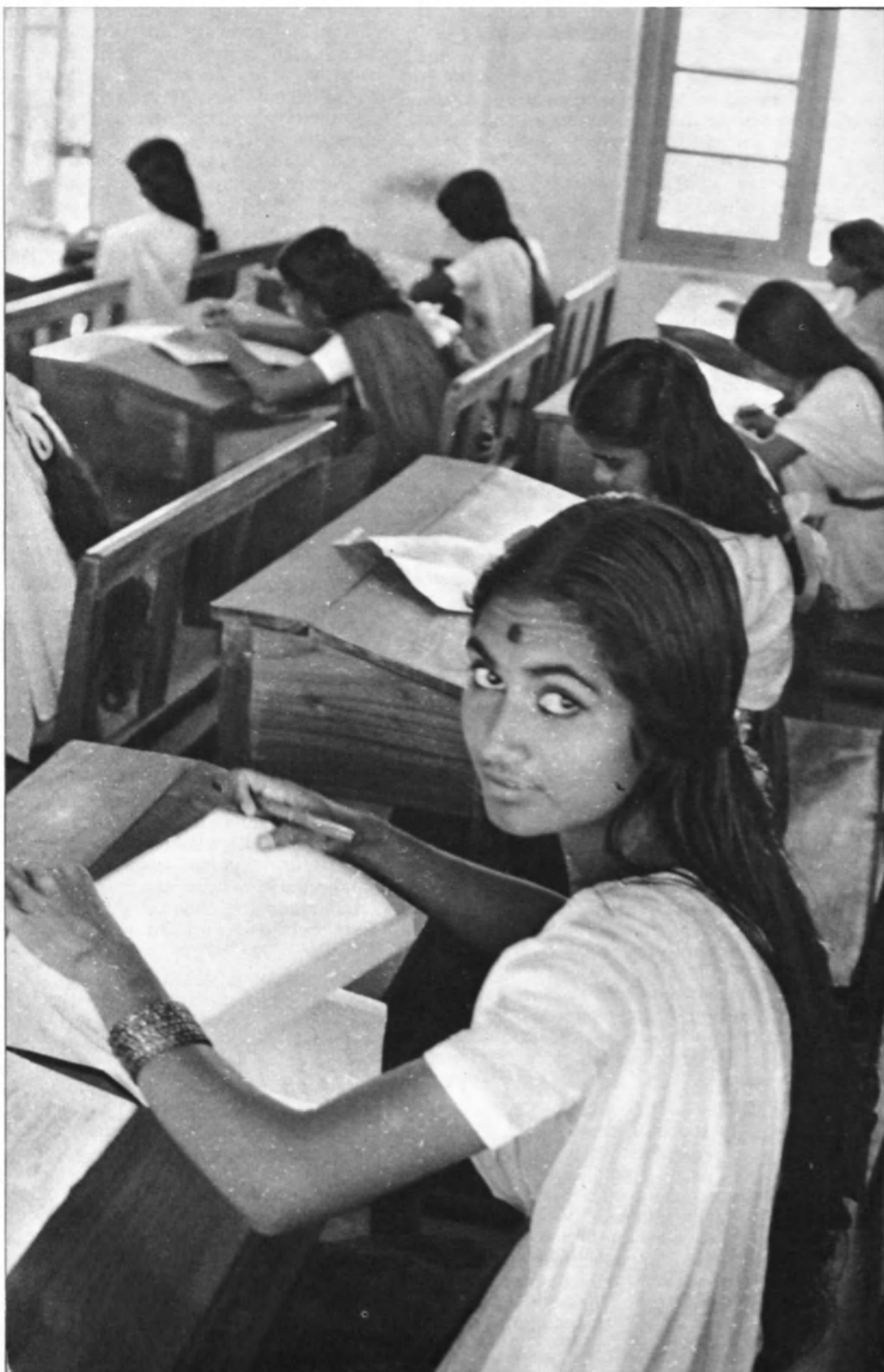
Esta directiva, completamente clara, parecería dirigirse directamente a los estudiantes de hoy, que se declaran en huelga, desfilan, incendian tranvías y autobuses y apedrean trenes, hiriendo a viajeros indefensos: viejos, mujeres y niños; manifestaciones políticas de estudiantes y de algunos profesores que pueden tener como origen una política lingüística, un debate sobre fronteras o la defensa o ataque de una idea política cualquiera.

El Gandhi responde con un categórico NO a la cuestión de que en los establecimientos de enseñanza los profesores y los alumnos se mezclen en actividades políticas que no tienen carácter nacional y que van siempre acompañadas de violencia. «Cuando estudiaba en la Universidad de Madrás», dice, «mi respuesta era «NO», y ahora, como participante en la obra de la Unesco, sigue siendo la misma.»

No es misión de las escuelas y universidades la de comprometerse políticamente y participar de manera activa en la vida política cotidiana. No son establecimientos creados para eso; no cuentan con la competencia o la vocación necesarias como para poder moverse en el terreno de la acción política.

Tal como lo subrayó el Gandhi, la función de las escuelas y universidades es esencialmente la de enseñar; profesores y estudiantes están dedicados en ellas a la búsqueda de la verdad, a desarrollar los sentimientos de tolerancia, de compasión, de igualdad y de justicia. Pero ¿cómo se puede buscar la verdad mientras se desfila por la calle gritando consignas? ¿Cómo se puede aprender la tolerancia llevando a las manifestaciones un cuchillo o un palo de afilada punta de acero para apuñalar al adversario? ¿Cómo va a cultivar la compasión el que se pasa el día apedreando trenes y lapidando pasajeros sin defensa?

Y ¿cómo adquirir el sentido de la igualdad cuando las huelgas en la escuela o la universidad están basa-



das en la convicción de que, si bien todos los ciudadanos de la India son iguales, los hay más «iguales» que los que se niegan a declararse en huelga, vienen de otro Estado, hablan otra lengua o pertenecen a otro partido político? ¿Hacia dónde conduce el sentido de justicia que uno trata de adquirir si se incendian los bienes del prójimo: tranvías, autobuses, casas?

¿No es precisamente con el propósito de facultar a alumnos y profesores de escuelas y universidades para que cumplan con esas funciones que consisten en la búsqueda de la verdad y el conocimiento de los valores humanos que en todos los países se les otorga privilegios especiales y autonomía de pensamiento y acción? Cuando se contraviene esta verdad al participar los estudiantes en políticas de partido ¿no queda ella en evidencia por el simple hecho de verse la participación estudiantil marcada casi siempre por el juego de la violencia contra la violencia?

Me doy cuenta de lo difícil que es mantenerse al margen de los problemas cuando en la escuela y la universidad uno, que está imbuido de conceptos de verdad y de integridad personal, observa la falsedad y la corrupción que lo rodean; cuando, con la cabeza llena de ideas de justicia, no ve otra cosa que injusticia por todas partes; cuando se estudia los clásicos de la libertad y al mismo tiempo se está rodeado de formas diversas de tiranía mezquina, tanto en la administración como en las municipalidades y los concejos de las aldeas; cuando la no-violencia, proclamada como ideal absoluto y sin concesiones, se estrella contra lo que Herbert Marcuse llama nuestra sociedad fundamentalmente totalitaria que emplea sutiles técnicas de violencia contra todo elemento que se halle fuera del sistema establecido, como por ejemplo los estudiantes.

Por un lado, las maniobras de los partidos políticos raramente tienen que ver con estos valores humanos de la vida académica; por el otro, no hay alternativa para el estudiante y el maestro. Ambos se parecen a los astronautas y cosmonautas —sólo que en una posición más crítica— en que deben consagrarse totalmente a su preparación (el Gandhi pensaba que para ello era necesario aumentar en un año la duración de los estudios universitarios) y empaparse hasta la raíz del pelo de la disciplina del estudio y de la capacidad de pensar por sí mismos.

Esto les es necesario para hacer frente a todas las eventualidades de la vida, si se quiere evitar un desastre que los arrastre tanto a ellos como a los que en el futuro dependan de sus juicios y decisiones. La disciplina es el precio que tienen que pagar las instituciones de enseñanza por la privilegiada situación que ocupan, y esta disciplina es a la vez un llamado al estudio paciente y a la autoeducación intensiva.

Permitaseme dejar bien sentado que

no pretendo separar los establecimientos de enseñanza del resto de la colectividad y hacer de ellos torres de marfil aisladas de las realidades sociales y nacionales. Tampoco quiero decir que el conocimiento se adquiere solamente en las salas de clase y anfiteatros. Digo solamente que el proceso de aprender empieza donde es más lógico que empiece: en las instituciones de enseñanza.

La sociedad mantiene actualmente a la educación en una profunda crisis, tanto desde el punto de vista de los conceptos como del de los métodos. Con relación a los conceptos, la educación no consiste en que uno se ajuste a lo que lee o se le enseña, sino en que aprenda a reflexionar por sí mismo, base de toda posibilidad de diálogo o divergencia; no en aprender a pensar como todo el mundo, sino a estar en desacuerdo con éste y poder discutir como un hombre civilizado.

En las instituciones de enseñanza esta idea de lo que es aprender puede ponerse en práctica todo el tiempo. Con relación a los sistemas, se sabe bien hoy día qué falsa es la idea heredada del pasado de que podemos dividir la vida en dos fases: la adquisición del saber (como quien llena un tanque) y la aplicación y difusión de lo que hemos aprendido (como quien abre el grifo del tanque). Sabemos también que es vano esperar que si abrimos los grifos del tanque en la escuela o la universidad, el tanque pueda llenarse más tarde.

La educación ha dejado de ser una preparación para la vida para pasar a ser parte de la vida misma. Ya no consiste en la llave que nos abre las puertas de la sociedad: es el centro de la sociedad por excelencia. La educación no puede estar basada solamente en las realidades nacionales si éstas representan las nostalgias de un pasado antes que las posibilidades de un porvenir. La educación y el trabajo han dejado de estar en pugna: el trabajo y la vida han dejado de devorarse mutuamente. La educación es trabajo y es parte del tiempo que se dedica al trabajo y a la producción. La educación es también un juego, y como tal pertenece a la era futura del ocio placentero.

Pero sólo a costa de riesgos y peligros descuidamos los estudios en cualquier época de nuestra vida. Desperdiciar los primeros años de la vida escolar dedicándolos al «juego» político significa aprender cosas que luego nos veremos obligados a olvidar. Porque aprender es un proceso continuo y permanente. Siempre se aprende alguna cosa: los rudimentos de un oficio, los valores humanos o los apetitos inhumanos, la forma de educarse a sí mismo o de tirar por la borda lo que se ha llegado a saber.

Dejar de aprender a pensar y razonar en la universidad para dedicarse a actividades políticas partidarias pensando que siempre hay tiempo más tarde de estudiar equivale a hacer de

REFLEXIONES DEL GANDHI SOBRE LA ENSEÑANZA

una vida adulta que debía estar llena de conocimientos y riquezas un vasto hospital psiquiátrico, una triste correccional educativa, una especie de cárcel moral y espiritual. Ante tal riesgo, las universidades no pueden permitirse el lujo de participar ni como actores ni como instrumentos en el ruinoso juego de la política de partidos.

Las instituciones de enseñanza deben ser auténticos centros de educación.

Lo que caracteriza al estudiante es su necesidad de saber, y el saber es el conocimiento de lo que merece aprenderse. Un constante preguntarse y una saludable curiosidad son condiciones indispensables para adquirir conocimientos serios de todas clases. Para crear un mundo nuevo hay que inventar un sistema de educación nuevo también. La enseñanza universitaria debería tener por meta la formación de verdaderos servidores de la sociedad, dispuestos a vivir y morir por la libertad de su país, dijo el Gandhi en *Harijan* el 31 de julio de 1937.

No puedo resistir la tentación de comparar la doctrina del Gandhi sobre la enseñanza con el sistema educativo que se practica hoy día en la India.

Opino que nosotros tenemos más razones para deplorar nuestra ignorancia y avergonzarnos de ella que de nuestro analfabetismo. En la educación de adultos yo crearía un programa intensivo para acabar con esa ignorancia y lo pondría a cargo de profesores cuidadosamente seleccionados que, de acuerdo con un programa concebido minuciosamente, cultivaran la mente de los aldeanos adultos. Esto no quiere decir que no les haría aprender el alfabeto. Valorizo demasiado las primeras letras como para despreciar o menospreciar sus méritos desde el punto de vista educativo.

La necesidad fundamental de todo adulto que tenga una vocación cualquiera es la de aprender a leer y escribir. El analfabetismo colectivo de la India es su pecado, su vergüenza; hay que acabar con él. Naturalmente, la campaña de enseñanza de las primeras letras no debe empezar y terminar con el conocimiento del alfabeto: esa enseñanza tiene que marchar pareja con la divulgación de conocimientos útiles y aplicables.

★

La idea antigua era la de completar el programa corriente de enseñanza con el aprendizaje de un oficio manual; es decir, que se aprendían las dos cosas en el mismo plano y al mismo tiempo, lo cual me parece un error fatal. El maestro debe aprender el oficio él mismo y transmitir los conocimientos que ha adquirido.

Tomemos el ejemplo del hilado. A menos que tenga conocimientos de aritmética, no puedo decir cuántos metros de hilo he hilado, ni en cuántas vueltas de rueca. Para decirlo tengo que aprender números y las cuatro operaciones fundamentales. Cuando tenga que hacer también operaciones más complicadas, deberé servirme de símbolos y, en consecuencia, aprender álgebra. Y en este caso yo preconizaría la utilización de las letras del alfabeto hindustani antes que las del alfabeto romano.

Pasemos a la geometría: ¿hay mejor demostración de la existencia del círculo que la misma rueda de la rueca?

Se puede enseñar así qué es un círculo sin mencionar siquiera a Euclides.

«Pero» dirán Vds. «¿cómo puede darse una lección de geografía y de historia tomando el hilado como pretexto?» Hace un tiempo encontré una obra que se titulaba: «El algodón —Historia de la humanidad», libro que me apasionó como si se tratara de una novela. Primero se contaba en él la historia de los tiempos antiguos, en qué época y cómo se cultivó el algodón por primera vez, las etapas de su desarrollo, el comercio del algodón entre los países, etc. Al hablar de esos países, yo daría naturalmente datos sobre su historia y su geografía, diría en qué reinos se firmaron los diversos tratados comerciales en cada época, porqué ciertos países deben importar algodón y otros telas distintas de éste, y porqué no todos los países que necesitan algodón pueden cultivarlo.

Estas razones me llevarán luego a abordar el aspecto económico de la materia, y también ciertos elementos de agricultura. Enseñaré así al alumno cómo reconocer las diversas variedades de algodón, la forma de cultivarlas y el terreno en que mejor fructifican. Y partiendo siempre de la rueda, trazaré a grandes rasgos la historia de la Compañía de las Indias Orientales, lo que la trajo a la India, la forma en que destruyó nuestra industria del hilado, cómo las razones económicas que la llevaron a la India la empujaron luego a alimentar aspiraciones políticas y cómo se transformó finalmente en un factor determinante de la caída de los mogoles y los maratas, del establecimiento de la dominación inglesa y más tarde, en nuestra época, del despertar de las masas. Las posibilidades de este tipo de enseñanza nueva son, como se ve, ilimitadas, y el niño aprenderá gracias a ellas con más rapidez que repitiendo una lección de memoria.

Tomo el ejemplo del hilado porque es un oficio que conozco. Si fuera ebanista, enseñaría cosas similares al niño partiendo de la construcción de muebles.

★

Lo que se necesita son maestros de personalidad verda-

SIGUE A LA VUELTA

El Gandhi conocía los defectos de la educación de su tiempo. En diciembre de 1939, en un artículo para el *Hind Svaraj*, el famoso líder llegaba a una conclusión decididamente drástica: la de que no se necesitaban ni los estudios elementales ni los superiores, ya que ni unos ni otros hacían de nosotros verdaderos hombres, ni tampoco nos preparaban para poder cumplir con nuestro deber. El Gandhi insistía en el concepto del deber, del *dharma*, como meta de toda enseñanza.

Al invitarlo la Unesco en 1947 a que definiera los derechos humanos, el Gandhi, en carta escrita el 25 de mayo de 1947 desde la Colonia Bhangi en Nueva Delhi, respondió: «Mi madre, que no sabía leer ni escribir, pero que era una mujer llena de sabiduría, me enseñó que todo derecho, para que el hombre lo merezca y lo conserve, debe provenir del deber bien cumplido.»

Ahora las instituciones de enseñanza en la India parecen, más todavía que en los tiempos del Gandhi, haber caído por la pendiente de la mediocridad y la ineficacia. El derroche, el abandono de los cursos, la cantidad de alumnos repetidores, la pérdida de tiempo parecen haberse convertido en sus características salientes. Una enseñanza reiterativa y falta de inspiración,

apuntes llenos de errores y de concepciones trasnochadas en vez de textos, clases demasiado cargadas de alumnos y falta de tiempo para reflexionar y ejercitar lo que el Gandhi llamaba la «interrogación inquisitiva», por no hablar de la congestión que producen esas técnicas erróneas, se han convertido en parte esencial de la enseñanza de escuelas y universidades.

El sistema de exámenes ahoga la facultad de pensar (un profesor universitario me dijo recientemente que si un estudiante trata de pensar lo que va a poner en un examen escrito, nunca tendrá tiempo de concluirlo) y actúa a la manera de máquina capaz de clasificaciones superficiales. Hay también una falta de relación flagrante entre lo que se enseña y aprende en la universidad y las cuatro ideas fundamentales del Gandhi sobre la enseñanza: búsqueda de la verdad, cumplimiento del deber, formación del carácter y respuesta personal a la demanda nacional de un desarrollo económico y social más amplio.

Añadamos a todo esto la confusión moral y la corrupción material que invaden la administración de la enseñanza y la atmósfera de mortal aburrimiento y horrible irrealidad que reina en todo ello. ¿Es esta una imagen

aceptable de lo que deben ser las instituciones educativas?

Pero aunque la imagen fuera sólo parcialmente cierta ¿puede sorprender a alguien que escuelas y universidades, en lugar de ser centros donde se aprende a vivir junto a los otros y se vive para aprender junto a ellos, se conviertan en los semilleros de discordia y de violencia que son ahora? ¿Puede sorprender a alguien que, día a día, la política de partido o de *clique* se convierta más y más en parte de las instituciones de enseñanza? ¿No es hora de aplicar instantánea y urgentemente las recomendaciones de la Comisión de Educación, que establece la reforma y reestructuración de nuestro sistema de enseñanza, y establecer un mecanismo que permita examinar equitativamente todas las injusticias y agravios de que se quejen los estudiantes?

Si es así, el llamado del Gandhi tiene más vigencia que nunca si no queremos que nuestra vida —personal y nacional, social y política, universal e internacional— se pierda totalmente en el caos y la destrucción. ¿No ha llegado el momento de empezar a luchar por que nuestras escuelas y universidades vuelvan a ser centros puestos al servicio de la verdad y de la promoción del desarrollo económico y social?

REFLEXIONES DEL GANDHI SOBRE LA ENSEÑANZA (cont.)

dera, llenos de amor por su función, que imaginen de un día para el otro lo que van a enseñar a sus alumnos y la forma más viva de hacerlo. Esto no se aprende leyendo volúmenes polvorientos. El maestro tiene que hacer uso de sus propias facultades de observación y de pensamiento e impartir de viva voz sus conocimientos al alumno, sirviéndose para ello de la enseñanza de un oficio. Todo ello supone una verdadera revolución en los métodos de enseñanza y las ideas de los maestros.

«¿Porqué tiene un niño que perder 7 años de escuela en aprender un oficio cuando en realidad se va a dedicar a otra cosa?» podrán preguntarse Vds. «En otras palabras: ¿de qué le sirve al hijo de un banquero —que va a ser banquero a su vez— aprender a hilar por espacio de siete años?»

Esta pregunta revela una gran ignorancia del nuevo plan de enseñanza, dentro del cual el niño no va a la escuela a aprender un oficio sino a recibir su enseñanza primaria y a educar su mente por medio del oficio que aprende. Yo sostengo que el niño que ha seguido siete años el nuevo curso de enseñanza primaria será mejor banquero que el que haya hecho los estudios comunes y corrientes. Al seguir cursos de especialización en operaciones bancarias, el segundo no se sentirá todo lo cómodo que debería porque sus facultades no estarán tan aguzadas como en el caso del primer niño.

Los prejuicios tardan en desaparecer. Si logro hacerles entender este hecho principal: que el nuevo sistema de enseñanza no consiste en un poco de educación libresca y otro de enseñanza de un oficio, sino en una educación completa por medio del aprendizaje de ese oficio, considero que habré ganado el día.

Para volver a lo que dijera al principio, si el maestro encara la enseñanza del oficio con un espíritu científico, hablará a sus alumnos desde muchos planos diversos, correspondientes a otras tantas disciplinas y capaces de contribuir al desarrollo de todas las facultades del niño.

★

Forjar el carácter es la primera función de la educación primaria. El edificio que se levante sobre ese cimiento durará.

★

La verdadera educación del intelecto sólo puede ser consecuencia del uso inteligente del cuerpo... ya que el desarrollo de la mente y del cuerpo deben marchar paralelos con el correspondiente despertar del alma. Al hablar de aprendizaje espiritual yo hablo de educar al corazón.

★

Yo revolucionaría la educación universitaria organizándola en función de las necesidades del país. A los mecánicos y otros ingenieros habría que darles títulos universitarios y adscribirlos a las diversas industrias haciendo que éstas costeen la preparación de los profesionales que necesitan.

Creo firmemente en el principio de una educación primaria gratuita y obligatoria para la India. Sostengo también que la única manera de lograrla es enseñar a los niños una actividad útil y usarla como medio de cultivar sus facultades mentales, físicas y espirituales. No debemos permitir que nadie vea en esta previsión de orden económico en la enseñanza algo sórdido o fuera de lugar. Porque esencialmente no hay nada sórdido en un cálculo económico. La verdadera economía jamás milita contra las normas éticas más altas. Del mismo modo la ética —para merecer verdaderamente su nombre— tiene que apoyarse en una economía racional.

Una economía que inculca el culto de Hammon y permite que el fuerte se haga rico a expensas del débil es una ciencia falsa y funesta. Por otra parte, la verdadera economía defiende la justicia social, promueve el bienestar de

todos —inclusive de los débiles— y resulta indispensable para una vida decorosa.

★

Sea cual sea la realidad en otros países, en la India, donde el 80 por ciento de la población es campesina y un 10 por ciento industrial, hacer de la educación una cuestión meramente literaria y no capacitar a los niños y niñas para las labores manuales en una época posterior de su vida resulta criminal. Es más: como la mayor parte de nuestro tiempo se pasa en trabajar manualmente para ganarse el pan, nuestros niños deben, desde su más tierna infancia, aprender a respetar la dignidad de ese trabajo y no despreciarlo nunca. No hay razón para que, después de haber ido a la escuela, el hijo de un campesino resulte inútil para las labores agrícolas, como ocurre en realidad. Es triste que nuestros escolares tengan en manos el trabajo manual, si no es que lo desprecian.

★

¿Qué clase de oficios pueden dar mejor resultado si se enseñan a los niños en las escuelas urbanas? No hay una regla general que resuelva el problema, pero yo tengo una respuesta clara: «En una escuela normal urbana no se puede enseñar al maestro lo que necesita el campesino, ni interesarlo tampoco en la situación de las aldeas. Hacerlo así, como también empujarlo a vivir en la aldea, no es tarea fácil: diariamente tengo confirmación de ello.

Con relación a la educación primaria, mi opinión es que al alumno se le debería dar, para empezar, un conocimiento elemental de historia, de geografía, de aritmética mental y de un oficio: por ejemplo, el de hilanderero. Creo que empezar por el alfabeto, aprendiendo primero a leer y escribir, estorba el desarrollo intelectual. Habrá quienes se pregunten cómo puede desarrollarse la inteligencia de un alumno enseñándolo a hilar; yo respondo que sí se puede —y en un grado asombroso— siempre que la enseñanza no sea meramente mecánica.

Cuando se explica al niño la razón de cada operación, cuando se le hace comprender el mecanismo del *takli* o de la rueda, cuando se le cuenta la historia del algodón y sus vínculos con la historia de la civilización misma, cuando se lo lleva al campo donde se cultiva la planta, y luego cuando se lo enseña a contar las vueltas que va hilando y la manera de lograr uniformidad y resistencia en el hilado, no sólo se capta su atención sino que también se le adiestran manos, ojos y mente.

Este método no excluye el conocimiento de la historia y la geografía; pero para mí la mejor manera de transmitir esa información general es por vía oral. Se enseña diez veces más de esta manera que leyendo y escribiendo. Los signos alfabéticos pueden enseñarse más tarde, una vez que el alumno haya aprendido a distinguir «el grano de trigo de la paja de la palabrería» y desarrollado en cierta forma sus propios gustos. Es una proposición revolucionaria, lo sé, pero ahorraría mucho trabajo y permitiría al alumno adquirir en un año conocimientos que de otra manera le costaría mucho más tiempo poseer. Además sería una economía integral, total para el sistema de enseñanza. Y no hay que olvidar que, al mismo tiempo que aprende un oficio, el alumno adquiere nociones ciertas de aritmética.

★

Repito que no soy enemigo de la enseñanza superior; sólo estoy en contra de la que se ofrece entre nosotros bajo ese nombre. Según mi plan, habría más y mejores bibliotecas, más y mejores laboratorios y más y mejores institutos de investigación y estudio. Con él tendríamos un verdadero ejército de químicos, ingenieros y otros expertos que serían verdaderos servidores de la nación, y responderíamos a los reclamos tan diversos como continuamente crecientes de un pueblo que cada vez va adquiriendo más conciencia de sus derechos y deseos.

Los lectores nos escriben

CUESTION DE UN CERO

En el número de Marzo de 1969 de «El Correo de la Unesco», en la parte superior de la página 29 se dice que la velocidad de la Luna en su órbita alrededor de la Tierra es de 34.000 kilómetros por hora.

Suponiendo que la órbita sea circular (con un radio de 384.000 kilómetros) y el período medio de 28,5 días, tenemos:

$$2\pi \cdot 384.10^3 / 28,5 \times 24 = 3.400 \text{ km/h.}$$

La cifra de 34.000 km/h es, por lo tanto, errónea ¿no?

Profesor Geremia Dalla Nora
Taranto, Italia.

N.D.L.R. Un error tipográfico se convirtió en error de cálculo. Agradecemos a nuestro lector la rectificación.

LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS FRANCESES

Me permito felicitarlos el número de Noviembre 1968, verdadera requisitoria contra la explotación del hombre por el hombre. Admiro la composición de ese número, que hace contrastar los ideas de todos los tiempos sobre el derecho a ser hombre con fotos que constituyen ejemplos actuales de la privación de ese derecho (guerras, regímenes fascistas, etc.) Vds. muestran allí que el derecho a ser hombre es un problema de nuestros días, por resolver el cual debemos luchar todos y cada uno de nosotros.

Claude Boulanger,
Maromme, Francia.

El número de «El Correo de la Unesco» que tengo en mis manos en este momento —el de Noviembre de 1968— está completamente dedicado a la Declaración de Derechos Humanos.

Formo parte en estos momentos de un grupo de gente joven y nos proponemos dedicar una serie de veladas al debate sobre diversos problemas (y quizá sobre algunas soluciones posibles de los mismos): racismo, violencia, relaciones humanas, justicia... Querriamos que la Declaración de Derechos Humanos fuera el punto de partida de esos debates. Pero la conocemos mal, aunque todo el mundo hable de ella y aunque, gracias a la colaboración que ha aportado a su redacción, un francés, René Cassin, obtenga el Premio Nobel.

¿Creen Vds. que la opinión pública esté suficientemente compenetrada de todos los problemas que se plantean al hombre de hoy? Y si así es, ¿cómo explicar entonces que ese 20º aniversario de la Declaración Universal haya pasado casi desapercibido para el gran público? Que yo sepa, no ha habido ninguna manifestación capaz de llegar al hombre de la calle y permitirle darse cuenta cabal de lo que significa esa Declaración de Derechos Humanos.

Paulette Beaune,
Vichy.

POR UN NUMERO SOBRE EL GANDHI

Este es el año en que se conmemorará el centenario del nacimiento de

Gandhi en el mundo entero. ¿Piensan Vds. dedicar un número de esa revista a la lucha del gran apóstol del amor y la verdad? Para actualizar su mensaje de no violencia, ¿no podrían presentar testimonios diversos sobre la acción no violenta que se registra actualmente en el mundo?

J.-F. Besson,
Minzier, Francia.

N. de la R. Este número es nuestra respuesta a su carta. Esperamos que la satisfaga.

UNA CLIMATOLOGA APASIONADA

Me interesa el material de todos los números de «El Correo de la Unesco», y especialmente el de aquellos de sabor telúrico: «Nuestra tierra y su hombre», por ejemplo. Y son también de mi preferencia los artículos sobre climatología, volcanología y sismología.

Nuestra América es un extraordinario campo de estudio para estas ciencias; pero por desdicha, como siempre ocurre en los llamados «países subdesarrollados», en general nos es imposible emprender algo en el medio natural debido, por un lado, a la falta real de recursos y por el otro a un régimen de distribución de becas difícil de prever. Poco es lo que logramos aprender de climatología en nuestras intituciones uruguayas de enseñanza. El Ministerio de Transportes, Comunicaciones y Turismo auspicia cursos de divulgación de esta ciencia y también de meteorología, cursos que no siempre se desarrollan con la regularidad deseada.

Pero aprovechando de ellos he obtenido el certificado de observador meteorólogo, con la aspiración de introducirme en el apasionante campo de la climatología. Causas imprevistas de organización han dejado en suspenso los cursos este año...

Mi país, el Uruguay, está comprendido dentro de lo que los sismólogos llaman «zona asísmica» del continente, por lo cual no posee un centro de enseñanza y divulgación de estos fenómenos o «fuerzas diastóricas», creadoras y modeladoras del relieve terrestre. Es así como muchas inquietudes se ven condenadas al silencio y, cuando se desea seguir de cerca el avance de la ciencia, debe recurrirse a la información teórica y libresca.

Por lo expuesto, y por ser profesora de Ciencias Geográficas en liceos del Estado, leo con tanto interés «El Correo de la Unesco», que siempre me trae la emoción de algo nuevo y fascinador.

Elodia Lühers,
Montevideo.

LA GUERRA, LA PAZ Y LOS JOVENES

La revista de Vds., como todas las actividades de la Unesco, me interesa sobremanera. El primer número que compré de ella era el de agosto-setiembre de 1967, dedicado a la «Guerra o la Paz». Me pareció muy interesante y lo hice

conocer dentro del marco de una lección de alemán.

Hablamos luego del porvenir de la humanidad, discutimos la posibilidad de un desarme total (sobre el que había opiniones pesimistas y optimistas) y luego los alumnos respondieron a la primera pregunta de la encuesta de la Unesco: «¿Cómo querría Vd. ver organizado el mundo luego de un desarme total?».

Este año me ha llamado especialmente la atención el número de abril pasado, sobre los problemas de la juventud. Hay también buenas ideas en ese número, pero tengo la impresión de que las características de los jóvenes se consideran en él como enfermedades infantiles. Y sin embargo es el espíritu crítico el que favorece el desarrollo, por lo que creo que se le debía dejar libre curso con todas las garantías legales. El entusiasmo de los jóvenes ha hecho grandes cosas en la historia, y entre las paredes de las escuelas y las universidades no podemos hacer valer nuestras ideas.

Márta Buvári,
Budapest.

Quiero felicitarlos por el número de abril pasado sobre la juventud. Los estudios que se publican en él me han entusiasmado. Hallándonos como nos hallamos en plena reforma universitaria (realización de un referendun nacional, estudios internos) me he interesado sobremanera por el estudio de Marcel Gicter, del cual me he permitido extraer algunos párrafos para hacerlos publicar en un periódico interno de la Escuela Politécnica Federal de Lausanne. Espero de este modo que la masa de estudiantes que siguen siendo indiferentes a estos problemas encuentre nuevo impulso en esas frases de extraordinaria densidad.

Raymond Durussel,
Lausanne.

CON LA ESPERANZA DE UN BIS

Permitanme Vds. felicitarlos por el excelente número de «El Correo de la Unesco» dedicado en enero último a la protección de la Naturaleza. Hace ya mucho tiempo que deseaba escribirles para preguntarles si no sería posible consagrar unas páginas de la revista a ese problema. Ahora es cosa hecha, y debo decir que el número me parece sencillamente notable.

Lo único de lamentar es que no se haya pensando un poco en los jóvenes, por lo menos en aquellos que van cobrando una conciencia cada vez más profunda de la necesidad de proteger la Naturaleza pero a quienes falta el estímulo para hacer algo, y también, por otra parte, a los que —jóvenes o menos jóvenes— han olvidado totalmente lo que quiere decir Naturaleza y a los que no habría estado mal recordar ciertos principios elementales del comportamiento del hombre frente a ésta.

Quizá tengan Vds. alguna ocasión de hacerlo, tanto más cuanto que el Consejo de Europa, con sede en Estrasburgo, ha proclamado 1970 como Año Internacional para la Conservación de la Naturaleza.

A. Lapp,
Estrasburgo.

Dibujando cubiertas

Las Ediciones Ceac de Barcelona acaban de publicar, en una serie dedicada a dibujantes e ilustradores que cuenta ya con doce títulos, el volumen de Patecca «Dibujando cubiertas de libros», que a la detallada explicación de los procesos gráficos y a las ilustraciones originales del autor, agrega en su presentación multitud de ejemplos de cubiertas tomados de todas las editoriales del mundo, buena proporción de los cuales están impresos en colores. Un libro de gran interés para los profesionales.

Estudios sobre enseñanza superior en España

En un volumen de 247 páginas que acaba de publicar en Madrid la Editorial Gredos S. A. ha reunido Javier Rubio cuatro ensayos sobre diversos aspectos de la enseñanza superior tal como se ejerce en España en la actualidad. Ciertos problemas básicos de la misma son comunes a muchas partes del mundo, como lo demuestra a veces el autor en alguna revista somera de lo que ocurre en otros países, por ejemplo en los ensayos titulados «Nuevas consideraciones socioeconómicas» y «El abandono de los estudios»; por esta razón el libro ha de despertar interés entre muchos educadores y universitarios del ámbito de habla española.

Enseñanza en las fábricas francesas

Cerca de 6 000 adultos que trabajan en ciertas fábricas y minas de Francia participan de un experimento de enseñanza que abarca todos los niveles y grados, desde el aprendiz al ingeniero. Todos ellos son alumnos de cursos especiales que se dictan dentro del horario normal de trabajo, cursos que van desde los conocimientos generales a los más especializados, como por ejemplo los de electrónica e «informática». Un 5 o 6 % de los obreros, técnicos y empleados de esas empresas habrán mejorado así su preparación poniéndose en condiciones de aspirar a interesantes ascensos.

Música del Vietnam en los discos de la Unesco

La colección de discos de la Unesco «Antología Musical del Oriente» acaba de enriquecerse con un nuevo «long-

LATITUDES Y LONGITUDES



CENTENARIO DEL «BARDO DE ARMENIA»

Los armenios de todas partes del mundo celebran este año el centenario del nacimiento de Ovanes Tumanyan, justamente calificado de «padre de la moderna literatura de Armenia». La celebración ha de adquirir características especiales en la Unión Soviética, donde se han publicado en 18 idiomas cuatro millones de ejemplares de sus obras. El talento de Tumanyan para expresar los sentimientos, ideales y cultura de los armenios han hecho que se lo comparara con Goethe en la literatura alemana, Pushkin en la rusa, Mickiewicz en la polaca, Shevchenko en la ucraniana y Tagore en la de la India.

En obras tales como su poema «Anush», su novela corta «Gikar» y «La canción del labrador», el «bardo de Armenia» pinta la vida espiritual de su pueblo, sus características como tal y su lucha por la libertad. Los célebres cuartetos de Tumanyan, todos de tema filosófico, se han comparado con los clásicos persas de Omar Khayyam o los de Hafiz. Un relato épico que se remontaba a diez siglos atrás le dio pretexto para una versión moderna titulada «David de Sasún», en que expresa en verso sus ideas sobre la inmortalidad, la belleza, el patriotismo y la fuerza del amor entre los hombres. Y por medio de sus notables traducciones el poeta armenio hizo conocer a sus compatriotas las obras de Pushkin, Byron, Lermontov, Schiller, Longfellow, Mickiewicz, de Musset, Goethe y otros escritores famosos.

En medio a toda la turbulencia que caracterizó su vida—contienda del Cáucaso, matanza de los armenios en Turquía, primera guerra mundial, revolución y guerra civil en Rusia—Tumanyan no cejó nunca en su lucha por la razón, por el humanismo y por la hermandad entre naciones, aún cuando ello lo expusiera a veces a serios riesgos personales.

playing» dedicado a las tres formas principales de música del Vietnam: la de ceremonia, la de teatro y la de simple recreo. Esta colección Unesco la edita la casa Barenreiter-Musicaphon en Suiza, bajo el patrocinio del Consejo Internacional de Música.

Un programa para la juventud

Bajo el patrocinio de la Embajada de Colombia en Suecia, de la Fundación Bernadotte y de la Folksuniversitet de Estocolmo, un grupo de jóvenes profesionales suecos ha iniciado un programa que permite examinar de cerca las inquietudes de la juventud actual y tratar de ofrecer un horizonte a quienes buscan canalizar positivamente la inconformidad e insurgencia de ésta.

El programa sueco invita a profesionales jóvenes a estudiar el tema integral del

desarrollo participando en proyectos claves del mismo, como el que está en vías de realización en Colombia.

En la Folksuniversitet de Estocolmo los profesionales seleccionados siguen un curso preparatorio de seis meses, que comprende lecciones de español, historia sudamericana y geografía y cultura y economía de Colombia; luego se trasladan a ésta para trabajar durante un año en proyectos de desarrollo y, a su regreso, colaboran con la Universidad en los trabajos de ésta para establecer las características, metas, técnicas y problemas del desarrollo económico y social en América Latina. A los 20 profesionales suecos que trabajaban en Colombia con este fin se han unido desde junio pasado otros 12, a cuyo transporte han contribuido de una manera sustancial las compañías navieras de Suecia.

La enseñanza secundaria en Guatemala

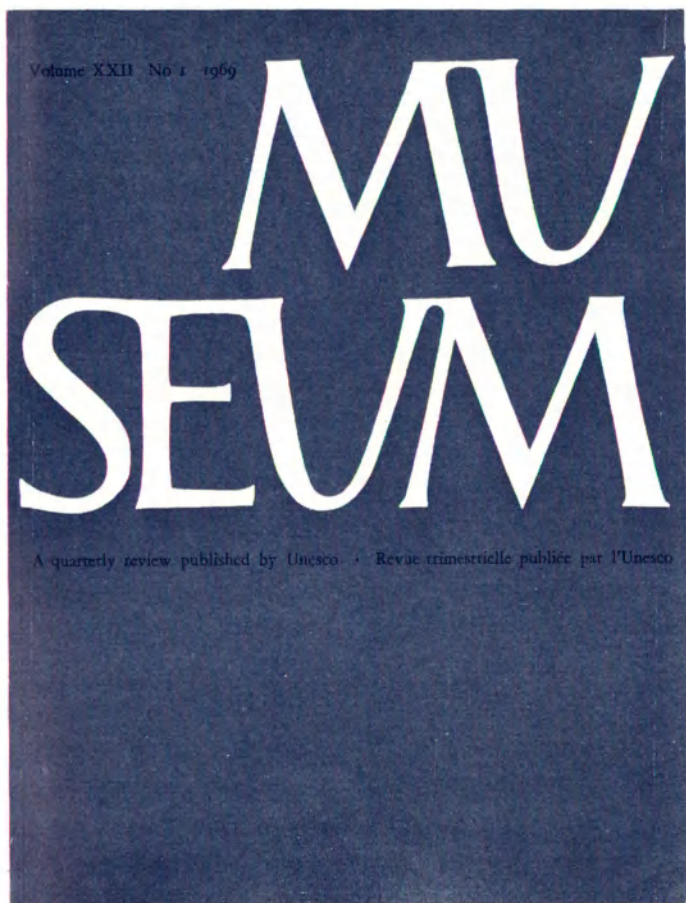
Guatemala va a dedicar 12 600 000 dólares al desarrollo de la enseñanza secundaria, cuya matrícula, que es actualmente de 60 000 alumnos, alcanzará la cifra de 115.000 en 1980. Con su nuevo programa el país se propone principalmente formar un número mayor de profesores de segundo grado y también de técnicos agrícolas, así como de personal de dirección y administración para la industria y el comercio.

Con un préstamo de 6.300.000 dólares que le ha concedido al efecto el Banco Mundial, las autoridades guatemaltecas se proponen construir y equipar, fuera de una escuela normal superior dentro de la Universidad de San Carlos, 15 nuevos institutos o liceos de secundaria y una filial del Instituto Técnico Agrícola en Villa Nueva. En la preparación de los proyectos correspondientes han colaborado varios expertos de la Unesco.

PRIMEROS SELLOS DE CORREO EUROPEOS DE N.U.



Una serie de sellos de Naciones Unidas aparecerá por primera vez con valores suizos en Octubre de este año. Anteriormente, todos los sellos de N.U. estaban valorados en dólares. Los nuevos sellos sólo podrán ser usados en la Oficina de Correos del Palacio de las Naciones Unidas de Ginebra y tendrán un valor de 5, 10, 20, 30, 50 y 75 céntimos, uno y tres francos suizos; también se pondrán a la venta tarjetas postales de 20 y 30 céntimos, así como un sobre-carta aéreo de 65 céntimos. El que quiera mayor información al respecto podrá escribir a: U.N. Postal Administration, Palais des Nations, CH-1211 Genève 10, así como a la U.N. Postal Administration, 1st. Avenue, New York 17, U.S.A. o al Unesco Philatelic Service, Place de Fontenoy, Paris 7^e. Como agente de la Administración Postal de Naciones Unidas en Francia, el Servicio Filatélico de la Unesco tiene en venta todas las estampillas de aquélla actualmente en circulación y los sobres con matasellos del primer día de venta.



Publicación trimestral
 Suscripción anual : 24 F
 Número suelto : 7 F

MUSEUM

■ Esta revista no sólo contiene estudios ampliamente ilustrados sobre las realizaciones más interesantes, modernas y perfeccionadas en materia de presentación y conservación de las obras expuestas en los museos de diversas clases, tanto artísticos como científicos, sino que informa sobre las novedades en materia de locales y otros temas de interés museográfico, aportando datos y noticias de gran número de países.

■ Por su amplio contenido informativo, por la calidad y belleza de sus ilustraciones, así como por el carácter de divulgación de muchos de sus artículos, "MUSEUM" interesa no solamente a los técnicos — directores y conservadores de museos y sus colaboradores especializados —, sino también a los amigos de los museos, a los profesores e investigadores y, en general, a todos los amantes del arte.

■ La edición es bilingüe (francés e inglés) con resúmenes de todos los artículos en español y en ruso.

PARA RENOVAR SU SUSCRIPCIÓN y pedir otras publicaciones de la Unesco

Pueden pedirse las publicaciones de la Unesco en todas las librerías o directamente al agente general de ésta. Los nombres de los agentes que no figuren en esta lista se comunicarán al que los pida por escrito. Los pagos pueden efectuarse en la moneda de cada país, y los precios señalados después de las direcciones de los agentes corresponden a una suscripción anual a «EL CORREO DE LA UNESCO».

★

ANTILLAS NEERLANDESES. C.G.T. Van Dorp & Co. (Ned. Ant.) N.V. Willemstad, Curaçao, N.A. (Fl. 5,25). — ARGENTINA. Editorial Sudamericana, S.A., Humberto I No. 545, Buenos Aires. — ALEMANIA. Todas las publicaciones: R. Oldenburg Verlag, Rosenheimerstr. 145, Munich 8. Para «UNESCO KURIER» (edición alemana) únicamente: Vertrieb Bahrenfelder-Chaussee 160, Hamburg-Bahrenfeld, C.C.P. 276650. (DM 12). — BOLIVIA. Comisión Nacional Boliviana de la Unesco, Ministerio de Educación y Cultura, Casilla de Correo, 4107, La Paz. Sub-agente: Librería Universitaria, Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Apartado 212, Sucre. — BRASIL. Livraria de la Fundação Getúlio Vargas. Caixa postal 4081-ZC-05, Rio de Janeiro, Guanabara. — COLOMBIA. Librería Buchholz Galería, Avenida Jiménez de Quesada 8-40,

Bogotá; Ediciones Tercer Mundo, Apto. aéreo 4817, Bogotá; Distrilibros Ltda., Pío Alfonso García, Carrera 4a 36-119, Cartagena; J. Germán Rodríguez N., Oficina 201, Edificio Banco de Bogotá, Girardot, Cundinamarca; Librería Universitaria, Universidad Pedagógica de Colombia, Tunja. — COSTA RICA. Todas las publicaciones: Librería Trejos S.A., Apartado 1313, Teléf. 2285 y 3200, San José. Para «El Correo»: Carlos Valerín Sáenz & Co. Ltda., «El Palacio de las Revistas», Apto. 1924, San José. — CUBA. Instituto del Libro, Departamento Económico, Ermita y San Pedro, Cerro, La Habana. — CHILE. Todas las publicaciones: Editorial Universitaria S.A., Casilla 10 220, Santiago. «El Correo» únicamente: Comisión Nacional de la Unesco, Mac Iver 764, Depto. 63, Santiago. — ECUADOR. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, Pedro Moncayo y 9 de Octubre, Casilla de correo 3542, Guayaquil. — EL SALVADOR. Librería Cultural Salvadoreña, S.A., Edificio San Martín, 6a. Calle Oriente N° 118, San Salvador. — ESPAÑA. Todas las publicaciones: Librería Científica Medinaceli, Duque de Medinaceli 4, Madrid 14. «El Correo» únicamente: Ediciones Ibero-americanas, S.A., Calle de Oñate, 15, Madrid. Ediciones Liber, Apto. 17, Ondárroa (Vizcaya). (180 ptas.) — ESTADOS UNIDOS DE AMERICA. Unesco Publications Center. P. O. Box 433, Nueva York N.Y. 10016 (US\$ 5.00). — FILIPINAS. The Modern Book Co., 928 Rizal Avenue, P.O. Box 63,2 Manila. — FRANCIA. Librairie de l'Unesco,

Place de Fontenoy, Paris, 7°. C.C.P. Paris 12.598-48 (12 F). — GUATEMALA. Comisión Nacional de la Unesco, 6a Calle 9,27 Zona 1, Guatemala. — JAMAICA. Sangster's Book Stores Ltd, P.O. Box 366; 101, Water Lane, Kingston. — MARRUECOS. Librairie «Aux belles Images», 281, avenue Mohammed-V, Rabat. «El Correo de la Unesco» para el personal docente: Comisión Marroquí para la Unesco, 20, Zenkat Mourabitine, Rabat (CCP 324-45). — MÉXICO. Editorial Hermes, Ignacio Mariscal 41, México D.F. (\$ 30). — MOZAMBIQUE. Salema & Carvalho, Ltda., Caixa Postal 192, Beira. — NICARAGUA. Librería Cultural Nicaragüense, Calle 15 de Setiembre y Avenida Bolívar, Apartado N° 807, Managua. — PARAGUAY. Melchor García, Eligio Ayala, 1650, Asunción. — PERU. Distribuidora Inca S. A. Emilio Althaus 470, Lince, Apartado 3115, Lima. — PORTUGAL. Dias & Andrade Lda., Livraria Portugal, Rua do Carmo 70, Lisboa. — PUERTO RICO. Spanish-English Publications, Calle Eleanor Roosevelt 115, Apartado 1912, Hato Rey. — REINO UNIDO. H.M. Stationery Office, P.O. Box 569 Londres, S.E.1. (20/-) — REPUBLICA DOMINICANA. Librería Dominicana, Mercedes 49, Apartado de Correos 656, Santo Domingo. — URUGUAY. Editorial Losada Uruguaya S.A./ Librería Losada Maldonado 1092, Colonia 1340, Montevideo. — VENEZUELA. Librería Historia, Monjas a Padre Sierra, Edificio Oeste 2, N° 6 (Frente al Capitolio), Apartado de correos 7320, Caracas.

